Colecţia HOMO RELIGIOSUS

© Copyright Editura Dacia, Cluj - Napoca, 1997

DORU RADOSAV

Sentimentul religios la români

O perspectivă istorică (sec. XVII - XX)

EDITURA DACIA
CLUJ-NAPOCA, 1997

Coperta de arh. Tiberiu TRENEA

Culegere şi tehnoredactare computerizată
Carmen Daniela ISTRATE

ISBN 973 - 35 - 0681 - 8

INTRODUCERE

Sfidând scrisul istoric, deocamdată cea mai bună definiţie a sentimentului religios la români se poate găsi într-un text literar: "mama trăia într-o frică străveche, necreştină, vorbind despre Hristos şi Fecioară şi Arhangheli fără să aibă habar de Biblie, cântându-şi colindele ca pe nişte poveşti pestriţe, ftiră să ştie cine a fost Irod şi cine magii. în copilărie, mama şi alte fetiţe de vârsta ei împinseseră caloienii pe apa Argeşului, aceiaşi pe care trimiteau şi azi colaci cu lumânări aprinse, de sufletul morţilor"[1]; "... popa taie limbi" şi "bărbos şi crunt în veşmintele lui mistice, popa bântuie noaptea în visele copiilor adormiţi"[2]. El "ţinea într-o răcliţă de sticlă dintele unuia dintre cei 200 de învăţăcei ai Sfântului Nicon, comoară de preţ a bisericuţei"[3]. Rezumativ şi esenţial, acest text este decupat din **epicentrul** vieţii religioase din comunităţile româneşti tradiţionale.

Din perspectivă istoriografică, trăirea şi sensibilitatea religioasă pot fi reconstituite atât dinspre domeniul mai larg al istoriei religioase, cât, mai ales, dinspre două componente ale acesteia: religia populară şi istoria propriu - zisă a sentimentului religios. Aceste două domenii se interferează, se suprapun, dar, în egală măsură, pot dialoga în contextul în care chestionăm cu

---

M. Cărtărescu, *Orbitor. Aripa stângă,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 34-35. " *Ibidem,* p. 35.

Ibidem, p. 43.

perseverenţă care au fost trăirile şi atitudinile religioase ale oamenilor. **Religia populară** reprezintă un cadru specific de manifestare a vieţii şi practicii religioase, configurat după mai multe criterii. în primul rând este cel al diferenţelor specifice, care determină. în societate, diverse nivele de cultură, exprimate prin raporturile: clerici - laici, elite - mase, rural - urban, savant - popular, scris- oral[4]. Un al doilea criteriu, adjudecat în definirea religiei populare este cel al alterităţii. Acest aspect poate fi relevat prin exemplul religiei populare cehe în antiteză cu fenomenul de germanizare a elitei de către curtea de la Viena. Unui nivel elitar al religiei şi vieţii religioase i se contrapune un nivel popular, caracterizat de "pertinenţa congregaţiilor şi ordinelor religioase"[1], la care se asociază, la început, conotaţiile vernaculare ale religiei şi, mai apoi, cele naţionale. Alături de criteriul cultural şi de cel al alterităţii, al treilea criteriu de definire a religiei populare este cel legat de cadrul în care aceasta se manifestă. Dacă religia, în general, se manifestă în spaţiul eclezial, religia populară înseamnă o viaţă religioasă care se afirmă în spaţiul extraeclezial. Această definiţie a religiei populare a fost inspirată de istoriografia americană, care exprimă o realitate religioasă deficitară - în cazul unei naţiuni noi, despărţită de bisericile medievale de pe vechiul continent - în structuri ecleziastice instituţionalizate şi care, în schimb, îl regăseşte pe Dumnezeu oriunde, deoarece "God makes house calls". Religia se poate manifesta, aşadar, în cadru formal (biserică) şi informai (religie populară), aceasta din urmă realizându-se în

---

[4] M. H. Chopard - Froeschle, *Une definition de la religion populaire a travers des visiles pastorales d'Ancien Regime.* în *La religion populaire,* Ed. C. N. R. S., Paris. 1979. p. 185. *r*

[?] A. Robek, *Les sources populaire de reveil naţionale en pays tcheque,* în "Acta Univ. Carolinae, Philos., Hist. - Tchecoslov.", 1973, p. 7 et sq.

afara unui "spaţiu teologal sofisticat, în afara contextului formal al dimineţii de Duminică"[6]. în egală măsură, preocupările de religie populară au fost determinate şi de "dosarul" istoriei mentalităţilor, ea fiind obiectul studiilor de psihologie colectivă în expresia ei religioasă. Nu trebuie neglijat şi impactul pe care 1-a avut în analiza mediilor istoriografice contemporane o spiritualitate care stă sub semnul "fiestei" luxuriante din America Latină, ce încorporează şi fervoarea manifestaţiilor religioase din aşa - numitul "catolicism popular"[7].

Istoria sentimentului religios reprezintă domeniul istoriei religioase cu gradul cel mai înalt de complexitate, fiind "o formă delicată de istorie, dar şi mai decisivă ca şi cunoaştere" . Spre deosebire de istoria credinţelor religioase, care investighează norme, programe şi doctrine religioase, istoria sentimentului religios presupune investigarea atitudinii religioase, a vieţii interioare, a cunoaşterii şi conştientizării religioase. Sentimentul religios evaluează măsura în care individul şi societatea s-au apropiat sau depărtat de divinitate, exprimă gradul de intensitate a vieţii religioase. Istoria sentimentului religios este plasată, în principal, doar într-un segment al discursului religios şi anume nivelul real, adică "ce qui est vecu", spre deosebire de un nivel noţional, al amvonului şi spaţiului eclezial, "ce qui est dit"[9].

Discursul istoriografie privind sentimentul religios este articulat de câteva repere problematice: cunoaşterea adevărurilor

---

[h] W. P. Williams, *Popular religion in America,* Prentice - Hali, 1980, p. 4.

B. Plongeron, (sub dir.), *La religionpopulaire dans l'Occident Chretien. Approches historiques,* Paris, 1976, p. 5.

M. Mollat, *Preface* la J. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandre ă la Fin du Moyen Âge,* Paris, 1963, p. 5.

E. Goichot, *Henri Bremond, historien du sentiment religieux. Genese el strategie d'un entreprise litteraire.* Paris, 1982, p. 28.

creştine (nivelul de instrucţie religioasă a individului şi a societăţii), practicile sacramentale şi devotiunea individuală (rugăciune, botez, cununie, împărtăşanie), devotiunea colectivă (participarea la Liturghie, cultul sfinţilor, cultul icoanelor, pelerinajele etc). Toate acestea pot aproxima gradul şi intensitatea trăirii religioase a individului şi comunităţii.

întrucât sentimentul religios este expresia duratei lungi în istorie, reconstituirea lui este relevantă doar dacă se apelează la un segment cronologic, derulat pe mai multe secole. In cercetarea de faţă, această reconstituire porneşte din secolul XVII şi se încheie în prima jumătate a secolului XX, mai exact în 1935, anul minunii de la Maglavit. Secolul XVII marchează pentru lumea creştină •omânească, din punct de vedere teologal, o repliere apologetică a ortodoxiei în faţa presiunilor Reformei şi Contrareformei, iar din junct de vedere al sensibilităţii religioase, atât la nivelul elitei, cât ;i la cel al maselor este indusă o paradigmă de pietate tributară >arocului din spaţiul central - estic şi sud - estic european. în onstituirea acestei paradigme trebuie asociate şi timide ontaminări mistice aduse de Contrareformă, centrate pe meditaţii supra destinului uman şi salvarea prin "Imitatio Christi" (Udrişte Jăsturel). Sensibilitatea barocă, articulată de marile teme filosofico religioase - "fortuna iabilis" şi "ubi sunt" - au fost fertilizate în Daţiul românesc de contextul secular, social - politic, de isecuritate şi instabilitate din această parte a Europei. în planul ieţii religioase se poate detecta o anumită notă "evazionist - turgică"' , specifică, de asemenea, barocului şi care creează, prin

---

I. Istrate, *Barocul literar românesc,* Bucureşti, 1982, p. 224.

canoanele pietismului venite din spaţiul central - european (sec. XVIII), un "racursiu eshatologic"".

Sondarea sensibilităţii religioase a maselor începe să fie operantă din secolul al XVII - lea, prin însemnările de pe marginea cărţilor tipărite, prin cronici mărunte, în care individul începe să-şi mărturisească trăirile religioase, să mediteze asupra destinului său creştin. La acest gen de surse am apelat în primul rând, pentru că ele transmit nemijlocit trăirea religioasă instantanee şi, prin urmare, autentică; notaţiile fulgurante de pe marginea cărţilor redau emoţia şi excepţia în discursivitatea vieţii religioase. Secolul al XVIII - lea se remarcă în planul asumărilor învăţăturii creştine, a cunoaşterii religioase, ca premiză a comportamentului şi sentimentului religios. O lume tot mai letrizată accede spre educaţia creştină şi morală. La începutul secolului al XVIII - lea, pedagogia religioasă a lui Antim Ivireanul impulsionează o viziune critică asupra degradării vieţii pioase. Spiritul Râmnicului aduce, prin Minee, "exempla moralia" din vieţile Sf. Părinţi în comunităţile româneşti, propunând, aşadar, o consolidare a modelului de viaţă creştină. Dinspre sfera monastică, prin neoisihasmul paisian, se etalează importanţa rugăciunii individuale ca formă elementară a unei pietăţi profunde şi autentice. în aceeaşi măsură, prestigiul modelului religios monastic din sec. XVIII reverberează în sensibilitatea religioasă a mulţimii, determinând o largă audienţă a modelului de pietate repertoriat în paterice. Dialogul mirenilor cu lumea sfinţilor şi a cuvioşilor monastici este mai amplu şi, astfel, se lărgeşte interfaţa divinităţii cu credinciosul. In acest context, se relansează modelul de pietate ortodoxă, paralel, însă, cu multiplicarea atitudinilor şi comportamentelor deviante, într-o epocă în care ascensiunea

---

P. Chaunu, *Civilizaţia Europei în secolul Luminilor,* voi. I, Bucureşti, 1986, p. 430.

odernităţii aduce accente de desacralizare sau de formalism în ăirea religioasă. Pe acest eşafodaj se face trecerea în secolul al IX - lea. în care asistăm la acelaşi paralelism: pe de o parte, tnsolidarea pietăţii prin infuzia modelului cernican al Sf. Calinic, poate fi pus în prelungirea curentului paisian din sec. XVIII, iar, : de altă parte, ireverenţiosul religios, acut conştientizat în cronica eşteşugarului Ioan Dobrescu din primele decenii ale secolului al IX - lea. O altă notă caracteristică acestei epoci este conferită de otul că spaima sau frica colectivă produse de epidemii, percepute datele unei mentalităţi religioase, intră în declin datorită apariţiei acestor epidemii în prima jumătate a secolului al XIX -i.

în spaţiul transilvănean, elaborarea modelului de pietate odoxă din secolul XVIII capătă accente apologetice în relaţie cu nfigurarea paradigmei religioase greco - catolice. Mişcările lui sarion şi Sofronie sunt exemple nu doar în spaţiul războiului erconfesional dintre ortodocşi şi greco - catolici, ci şi momente contagiune religioasă în spaţiul ortodox, în care aceşti sfinţi irturisitori ai ortodoxiei nu au fost doar combatanţi în plan ifesional. ci şi ■"iluminaţi" charismatici.

Sensibilitatea şi trăirea religioasă în comunităţile greco - olice se înscriu, în linii mari, în cele petrecute la nivelul lumii odoxe. în a doua jumătate a secolului XVIII, prin episcopul uiasie Rednic. se fac eforturi de a contura nu neapărat un nou tip pietate, cât, mai ales. de a impune exigenţele unei vieţi religioase :mplare în rândul clerului şi mirenilor. O desprindere de modelul taţii ortodoxe are loc spre sfârşitul secolului al XIX - lea, prin îsferul în lumea greco - catolică a paradigmei catolice apusene, ioua jumătate a secolului al XIX - lea, în condiţiile construirii ului modern, fenomenul secularizării îşi trimite unda de şoc şi *i* sensibilitatea religioasă, fără să schimbe, însă, datele esenţiale dimensiunii religioase a omului. Acesta. în intimitatea sa, este

supus, în permanenţă, **atotputerniciei divine,** însă, în egală măsură, sedus şi de **tentaţiile necreştine,** aşa cum a fost dintotdeauna.

Anul 1900, fără a produce puseul milenarist aşteptat, aduce în planul vieţii cotidiene aceeaşi coexistenţă dintre cultivarea fideismului şi a manifestărilor apostatice, prezente. însă. într-o notă mai radicală, specifică unei epoci în care fervoarea vieţii laice este din ce în ce mai manifestă, ca o prevestire a tragediilor primului război mondial. La nivelul elitei intelectuale româneşti din perioada 1900 - 1914, acest exemplu este plin de relevanţă: în "cafeneaua literar - artistică ... boema, paradoxul şi prezumţia se etalea/ă în voie. Tinerii zgomotoşi. întruniţi la terasa Oteteleşanu (Academia Liberă) sau în alte locuri sunt teribili, negativişti. frondeuri. gata să proclame căderea zeilor [nu doar a celor laici - n.n.|" ". Aceleaşi paradoxuri le găsim şi în exemplul oferit de revista "Liga Ortodoxă", editată de Al. Macedonski. care apără, printre altele, "interesele bicicliştilor" "\ La 1901. "Semănătorul" se face mesagerul unui "misticism ţărănesc" atât în sensul său laic, cât şi în cel religios. "Terasa Oteteleşanu", "velocipedia", "misticismul ţărănesc" transmit tensiunile şi particularităţile unei lumi şi a unui timp, **nu mai puţin creştin şi nu mai mult apostat decât altele.**

Cataclismul primului război mondial, dimensiunile planetare ale morţii şi deznădejdii au indus. în perioada postbelică, o criză a instituţiilor şi, implicit, a modelelor de pietate de până atunci. Sensibilitatea religioasă a oamenilor a fost puternic marcată de "moartea mondială" adusă de cel mai mare război cunoscut până atunci. In epoca interbelică, într-o perioadă de aparent recul şi de

---

C. Ciopraga, *Literatura română între 1900 .şi 191S.* l:d. Junimea, laşi. 1970, p. 15-16. ' *Ibidem,* p. 27.

14 *Ibidem,* p. 56.

derută a pietăţii promovate de biserică, se oferă un nou model de reîncreştinare, venit dinspre zonele informale ale trăirii religioase, dinspre zone subterane, necontrolate de biserică. Astfel, la 1935, apare fenomenul Petrache Lupu de la Maglavit, care marchează puternic sensibilitatea religioasă a contemporanilor, de la omul simplu la rege. De altfel, minunile, trăirile mistice au populat, întotdeauna, istoria milenară a creştinismului, înscriindu-se în durata lungă a istoriei. Ceea ce particularizează fenomenul de la Maglavit este faptul că el, deşi a fost un miracol ca atâtea altele, a devenit şi un **miracol în planul comunicării** şi publicităţii. Pentru prima dată avem de-a face cu un miracol **asistat** şi **mediatizat.** Ziarele "Dimineaţa", "Universul" şi "Radioul" au făcut o **transmisiune** în **direct** a unei minuni, ce a fost analizată, studiată în "fiziologia" ei, în mecanismul ei şi care, astfel reduplicată, a marcat sensibilitatea religioasă a oamenilor. Fenomenul Maglavit, supradimensionat şi accentuat de o lume în care comunicarea promptă a devenit un lucru obişnuit, a marcat, de altfel, şi sfârşitul unor astfel de miracole. Excesul de mediatizare l-a transferat insidios în cotidian, în **banalitate.** Minunea s-a consumat prin excesul ei de popularitate, s-a pierdut în propria ei grandoare. De la inedit, şocant la început, prin excesul de comunicare, ea s-a aplatizat în discursivitate şi în alte griji cotidiene. S-a **consumat prin sine** şi, în egală măsură, a consumat definitiv acest tip de miracol. Minunea de la Maglavit a marcat, din perspectiva sentimentului religios, **un** sfârşit.

O tentativă de reconstituire istorică a sentimentului religios la români în perioada cuprinsă între sec. XVII - XX poate beneficia de un orizont bibliografic distribuit pe **patru nivele tematice,** asupra cărora lectura cercetătorului de astăzi trebuie să fie

interdisciplinară. La un prim nivel se situează lucrările de istorie a bisericii şi a vieţii religioase, deci o direcţie strict istoriografică: D. Stănescu, *Viaţa religioasă la români şi influenţa ei asupra vieţii publice* (1906), N. lorga, *Istoria bisericii româneşti şi a vieţii religioase,* I - II (1908 - 1909), I. Nistor, *Istoria bisericii din Bucovina* (1916), N. Dobrescu, *Istoria bisericii, române* (1913), I. Lupaş, *Istoria bisericească a românilor ardeleni* (1918), Şt. Meteş, *Istoria bisericii şi a vieţii religioase a românilor din Ardeal şi Ungaria* (1918). M. Păcurariu, *Istoria bisericii ortodoxe române,* (1977)etc.

Deşi acestea sunt dedicate reconstituirii istoriei bisericii ca instituţie, în subtext sunt, însă, prezente şi informaţii privind viaţa şi sensibilitatea religioasă a diverselor timpuri.

Al doilea nivel tematic este reprezentat de abordările vieţii religioase şi al credinţelor religioase din circuitul popular din perspectivă etnologică: S. FI. Marian, *Naşterea la români* (1892), *înmormântarea la români* (1892), *Sărbătorile la români* (1890), *Legendele Maicii Domnului* (1904), T. Pamfilie, *Sfârşitul lumii după credinţele poporului român* (1911), A. Gorovei, *Credinţă şi superstiţii* (1915), S. Mehedinţi, *Creştinismul românesc* (1941), E. Bernea, *Civilizaţia românească sătească,* (1944), R. Vulcănescu. *Mitologia română* (1982), M. Coman, *Mitos şi epos* (1982). I. Ghinoiu, *Vârstele timpului* (1988) etc.

Particularităţile vieţii şi sensibilităţii religioase la români au fost analizate complex în sfera scrierilor teologale începând cu D. Stăniloae, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român* (1992), continuând cu o serie de studii publicate în revistele "Ortodoxia"', "Studii Teologice", "Biserica Ortodoxă Română", "Cultura Creştină" etc.

Mecanismele de formare şi morfologia sensibilităţii religioase sunt abordate într-o serie de lucrări de psihologie şi sociologie, fiind vorba, mai ales, de cele elaborate în perioada

interbelică, care s-au înscris la standardele europene ale lucrărilor de acest tip[15]. L. Bologa, în *Psihologia vieţii religioase* (1930), tratează sentimentele, credinţele şi atitudinile religioase ca "'fapte psihice", cercetarea urmărind studierea şi evoluţia trăirii religioase individuale pe baza unor anchete şi statistici, realizate pe eşantioane mari. M. Zaharia, în *Sentimentul religios. Psihologia şi patologia lui* (1925), cercetează geneza psihologică a sensibilităţii religioase, aducând şi un punct de vedere critic asupra formelor patologice ale icesteia: extazul mistic, extazul isteric, nebunia religioasă. în 1932. *iv.* M. Rădulescu elaborează o serie de eseuri, intitulate *Educaţia ientimentuhii religios* (publicate în rev. "Misionarul", nr. 4. 5. 6, 932), generate de obiectivele activităţii misionare şi de pastoraţie a)isericii, în vederea modelării lui "homo religiosus", decelând etape i forme ale sentimentului religios de-a lungul vieţii omului (epoca mitativă, epoca instructivă, epoca mistică).

Lucrarea nu are decât pretenţiile unei tentative de abordare unui asemenea subiect de istorie, oricând aşezat pe un "nisip lişcător", iar încercarea doreşte să delimiteze o anumită erspectivă de analiză, o lectură "religioasă" a istoriei, care îşi îărturiseşte de la bun început atât carenţele documentare, cât şi îevitabilele scăpări şi inabilităţi interpretative.

In întregul ei, cartea este doar un punct de vedere, asumat şi i consecinţele sale, supuse, precum toate care sunt, atotputerniciei idecătii lui Dumnezeu.

E. Durkeim, *Les formes e'le'mentaires de la vie religieuse.* Paris, 1912; . Hallbawcs, *Les origines du sentiment religieux,* Paris, 1925; J. quier. *Le sentiment religieux,* 1926; W. James. *L'experiences Hgieuses,* 1913 etc.

CAPITOLUL I

LITERATURA SENTIMENTULUI RELIGIOS

Literatura sentimentului religios face parte integrantă din literatura religioasă, din scrisul religios, din cultura religioasă care a fost dominantă în istoria culturii româneşti premoderne. Cartea şi literatura religioasă a ocupat locul proeminent în viaţa intelectuală a poporului român.

Dacă în paradigma istoriografică lansată de H. Bremond (în *Histoire litteraire du sentiment religieux en France,* 1916 - 1936) se face o recuperare a literaturii cu **inserţie religioasă** şi de sentiment religios, aspect care se degajă din "'valoarea religioasă a mărturiilor aduse de scriitor lumii invizibile" , în cazul de faţă există "ab initio" o disjuncţie evidentă între denumirea de **istorie literară** a sentimentului religios şi cea de **literatură** a sentimentului religios. Dacă în primul caz este urmărită literatura sau creaţia beletristică, purtătoare de mesaj şi sentiment religios, în ceea ce priveşte literatura sentimentului religios se reconstituie **producţia de carte** sau **scrieri religioase,** elaborate în perimetrul eclezial sau confesional, cu finalitate în planul educaţiei creştine, al edificării vieţii şi trăirii religioase.

E. Goichot, *op. cit.*. Paris, 1982, p. 75.

Admiţând că religia sau credinţele religioase sunt circumstanţe sau precedente sentimentului religios privit ca o "asumare intelectuală şi non-intelectuală"~ a acestora, literatura sentimentului religios este o dimensiune **formativă** şi, în acelaşi timp, de exprimare a sensibilităţii şi trăirii religioase. într-o anumită măsură, literatura sentimentului religios evidenţiază echivalenţele dintre diagrama trăirii religioase şi producţia livrescă sau scrierile adiacente.

O perspectivă asupra literaturii religioase în general poate Jecela o structură consacrată de domeniile care au articulat discursul •eligios de-a lungul vremii. Pornind de la Biblie, opera fundamentală i creştinismului, care este "tradiţia recuperată prin Scriptură şi, otodată, învelişul uman al Cuvântului lui Dumnezeu"', biblioteca reştinismului se etalează în cel puţin **două paliere:** a. literatura atristică, liturgică, apologetică, canonică, teologală, pastorală şi uhovnicească; b. literatura religioasă de uzaj popular, de cunoaştere i educaţie religioasă, care. generic, poate fi exprimată prin Biblia sau fanta Scriptură în imediatul trăit şi concret, "Bible dans le Vecu Dncret" . Acest al doilea palier se originează în "modestele" digeste ; la sfârşitul antichităţii şi începutul evului mediu, în extrase, ntinţe, glose, florilegii. în "'gnomai", în "omiliare'[0] şi care consacră î nivel accesibil spre adevărurile creştine.

In cadrul celui de-al doilea palier se pot plasa literatura şi :tura, convergente sentimentului religios. Este o literatură care, ecvată religiei trăite, determină atitudini şi sentimente religioase, ând cel mai mare impact în psihologia comunităţii şi a "bunului

---

. Pelet. *Le sentiment religieioc el la religion.* Paris, 1935, p. 184.
Chaunu, *Au coeur religieiix de l'Histoire,* Paris, 1986, p. 75. •*idem,* p. 76. *idem,* p. 81.

creştin". Educaţia creştină şi edificarea duhovnicească se realizează, în principal, la al doilea palier, în condiţiile în care există **o lume letrizată,** fapt ce nu exclude educaţia şi cunoaşterea religioasă realizată şi pentru **o lume iletrizată,** prin releul oralităţii şi al recitativului, cum ar fi: "predicile, ceremoniile liturgice, legendele şi exemplele", acestea din urmă fiind achiziţii şi elaborări ale "predicii populare, ale colportajului oral, format din povestiri scurte, miracole, viziuni, anecdote'". Beneficiind de un discurs de mare accesibilitate, ele au avut un impact deosebit într-o lume medievală, predispusă "credulităţii şi fascinaţiei"[6]. La acest al doilea palier se consacră, aşadar, edificarea şi exprimarea sentimentului religios.

Exegeţii creştinismului românesc au acreditat ideea unui **creştinism funciar de factură populară.** Asumat ca o filosofie a vieţii, a existenţei, românii s-au manifestat în perimetrul unei "'biserici poporale", în care "nomosul creştin" s-a transfigurat în "nomos etnic" şi invers, astfel încât ambele, aflate într-o ipostază organică, au "înfiripat edificiul unei concepţii de viaţă, care e numai a poporului român". Raportul dintre creştinul român şi Divinitate stă sub semnul unei "familiarităţi afectuoase".[8] Din aceste caracteristici sau particularităţi ale creştinismului românesc se degajă consecutiv **dimensiunea sa pozitivă,** datorită faptului că, la români, "credinţele sunt potrivite cu firea omului sănătos,-care se bucură făţiş de toate

---

I. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandre ă la fin du Moyen-Age,* Paris, 1963, p. 86.

D. Stăniloae, *Caracterul poporal şi cultural al Bisericii,* în "Telegraful Român", nr. 29/1942.

Idem, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român,* Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1992, p. 159.

darurile vieţii, străin deopotrivă şi de habotnicie şi de mojicia desfrâului".[9]

în contextul configurat de aceste date virtuale ale creştinismului românesc se plasează pregnant literatura religioasă de nivel popular, consubstanţială sentimentului religios.

Credinţele religioase exprimate la nivelul pietăţii populare şi al sensibilităţii religioase angajează un anumit gen de literatură, care, în istoriografia literaturii române din perioada interbelică, s-a consacrat sub termenul generic de **literatură pioasă[10].** Literatura sentimentului religios se structurează, în funcţie de destinaţia sau de audienţa ei, într-un nivel strict didactic, al "pedagogiei catehismului", care înseamnă edificare creştină continuă, exerciţii ale cunoaşterii şi pietăţii religioase, apoi un nivel reprezentat de literatura pioasă şi un al treilea circumscris paradigmei bremondiene a istoriei literare a sentimentului religios.

1. Pedagogia catehismului.

Realitatea credinţei presupune realitatea cunoaşterii şi instrucţiei vis-â-vis de adevărurile creştine. Deşi nu există o >uprapunere perfectă între cunoaştere şi credinţă, ele fiind deseori lefazate, astfel încât "adeziunea noţională este departe de cea reală, ar cunoaşterea este departe de convicţiune"", lumina credinţei şi, irin aceasta, intensitatea sentimentului religios sunt premeditate de ducaţie, de o anumită "pedagogie a catehismului". Prin extensiune,

---

S. Mehedinţi, *Creştinismul românesc,* Fundaţia "Anastasia", Bucureşti, 391, p. 21.

Cf. I. Zugrav, *Literatura pioasă,* în "Candela", LIII - LIV/l 942-1943, ernăuţi; I. Scriban, *Literatura pioasă în limba românească,* în "Biserica rtodoxă Română", aprilie/1923. J. Toussaert* *op. cit.,* p. 59.

şcoala din proximitatea bisericii sau şcoala ca "sucursală a bisericii locului"[12] s-a metamorfozat într-o şcoală a societăţii în general. Instrucţia la începuturi era eminamente creştină, şcoala fiind "o problemă a Bisericii şi, pentru toţi cei care de-a lungul secolelor n-au avut de-a face cu şcoala, toată gestiunea vieţii civile s-a aflat în mâinile preotului... Biserica a făcut multă vreme din ordinea cosmică o traducere imediată a ordinei divine"[13].

Pedagogia creştină încorporează un prag **minimal** al orizontului de aşteptare, accesibil celor instruiţi (letrizaţi), prin lectura Bibliei, a lucrărilor de catehizare şi a literaturii religioase în general, şi un prag **maximal,** accesibil atât celor instruiţi cât şi celor neinstruiţi, constituit din "predică, iniţiere individuală, liturghie, spectacolele paraliturgice şi, în sfârşit, colportajul tradiţiilor orale"' . Recuperarea individului în ipostaza "bunului creştin" prin educaţie religioasă are drept scop formarea condiţiilor exercitării valide şi eficace de către mireni a "puterii sacramentale în cadrul bisericii"[15]. Formarea teoretică a individului este articulată de trei aspecte în pedagogia creştină: sacrul (prin care se încearcă să se explice divinul, ce este Dumnezeu), geneza (despre originea lumii şi a omului), **eshatologia** (sfârşitul omului şi a universului, răsplata omului după faptele sale, judecata de apoi)[16].

Alături de aceste direcţii teoretice s-a elaborat şi o **metodică** a educaţiei creştine, rezultat atât al unei rigori didactice, dar şi al unor

---

" R. Mucheinbled, *Culture populaire et culture des elites dans la France moderne (XVe - XVIIIe siecles),* Flammarion, Paris, 1991, p. 346.

M. Auge, *Religie şi antropologie,* Ed. Jurnalului literar. Bucureşti, 1995, P_4 62.

J. Toussaert, *op. cit.,* p. 60. [3] L. Stan. *Mirenii în biserică.* Sibiu, 1939, p. 59.

C. Cuciuc, *Introducere în sociologia religiilor,* Ed. Gnosis, Bucureşti, 1995, p. 63.

exerciţii adecvate nivelului de percepţie al individului. S-a constituit o **metodă catehetică,** care are drept scop concentrarea sau rezumarea principalelor învăţături creştine (decalogul, virtuţile creştine, păcatele capitale), a principalelor rugăciuni (Pater, Ave, Credo) şi a psalmilor care, toate la un loc, reprezintă o interfaţă de maximă eficienţă în transmiterea mesajului creştin. Astfel, sunt elaborate cel puţin trei procedee în tehnica instrucţiei: a. cel al versificării, care presupune o asimilare orală "prin inimă" şi prin "jocul rimelor, a ritmurilor şi cadenţelor, procedee mnemotehnice, formule sonore" ; b. al întrebărilor şi răspunsurilor organizate după un scenariu propedeutic; c. dialogul dintre un laic şi un preot asupra unor subiecte religioase cu reflecţii moralizante şi pietiste.

La sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIIl-lea, educaţia religioasă a copiilor în spaţiul românesc presupune, după cunoaşterea scrisului şi cititului, învăţarea pe "de rost a orologiului bisericii orientale, ohtoicului şi psaltirii. După aceea li se explică Evanghelia, faptele Apostolilor, Pentateuhul sau cele cinci cărti ale lui Moise şi celelalte cărti din Testamentul Vechi, dar acestea foarte rar, totul era ca să priceapă ceva din Biblie ...".

La 1627, Mitropolitul ortodox Dositei din Alba lulia stabileşte, sub influenţa calvinismului, cele "cinci lucruri care trebuie să le ştie creştinul", cuprinse în catehismul copiat de preotul Grigorie din Măhaci şi intitulat "întrebare creştinească": 1. *"Zece* porunci", 2. "'Despre credinţa creştinească", 3. "Tatăl Nostru", 4. "Despre Botez", 5. "Despre Cuminecături"."

Discursul didacticii religioase este articulat, în principal, de Ceaslov, Psaltire, Catehism, Bucoavnă.

J. Toussaert, *op. cit.,* p. 66.

D. Stănescu, *Viaţa religioasă la români şi influenţa ei asupra vieţii niblice,* Bucureşti. 1906, p. 80. [9]

Ibidem,p. 103.

a. Ceaslovul, carte de ritual, care, în principal, cuprinde rugăciunile zilnice sau din slujbele zilnice, a fost folosit, în ediţia lui prescurtată, drept manual în educaţia generaţiei tinere. în 1773. la Conferinţa Episcopilor Uniţi de la Viena, unde s-au dezbătut programele de tipărituri pentru uzul bisericesc şi şcolar, în categoria cărţilor pentru generaţia tânără, "pro juventute", se află trecut **Ceasloveţ sau Horologium parvum.** La această întâlnire a episcopilor uniţi s-au elaborat două modele editoriale: pentru tineri şi pentru adulţi. Alături de Ceaslov, generaţiei tinere îi erau dedicate Abecedarul (Libellus Alphabeticum), Catehismul mic (Catechismus parvus) şi Psaltirea toată (Psalterium totum)[20]. Ceaslovul, ca manual de educaţie religioasă, a cunoscut zeci de ediţii începând cu secolul al XVII - lea, una din primele ediţii fiind Ceaslovul de la Govora din 1640. între 1640 şi 1830 s-au editat 26 de ediţii, cele mai multe titluri aparţinând tipografiei din Râmnic (5), urmată de Bucureşti (4). laşi (4), Sibiu (4). Dintre ediţiile din secolul XVII se remarcă, alături de cea din Govora, Ceasloveţul editat la Bălgrad în 1686 şi cel din Sibiu, editat în 1696. Ediţii ale Ceaslovului apar şi în a doua jumătate a secolului al XlX-lea, precum cele din 1854 şi 1859 de la Sibiu şi cele din 1862 şi 1867 de la Chişinău[21]. Alături de ediţii tipărite au circulat şi multe exemplare în manuscris.

Ceaslovul, la nivel de manual de educaţie creştină, însemna, în principal, o culegere de rugăciuni desfăşurate pe ceasurile unei zile ('"tretîi cias" - 3, "şestîi cias" - 6, "deveatîi cias" - 9)[22] sau ""rugăciunile celor ce merg spre somn" sau "rugăciunile dimineţii", precum şi rugăciunile desfăşurate pe zilele săptămânii, începând cu

---

20

1. Moga, *Contribuţii privitoare la tipărirea cărţilor bisericeşti.* Sibiu, 1940 p. 2 - 3 .

1. Iliescu, *Tot în hăţişul cărţilor, literă de început C (4),* în "Renaşterea bănăţeană". 1 august 1995, p. 9. "" Cf. *Ceaslov,* Râmnic, 1767.

ugăciunea de zioa Duminicii" şi încheiate cu "rugăciunea de mbătă"."[1] O a doua componentă a Ceaslovului este reprezentată de **ntări bisericeşti,** în special tropare şi condace, de **ode şi imnuri ligioase,** precum şi canoanele şi acatistele (ex.: Canonul Sfintei eimi, al Maicii Domnului, Acatistul Născătoarei de Dumnezeu :.), **slujbe religioase** (ex.: Paraclisul Maicii Domnului). Uneori, nţinutul Ceaslovului este mai comprehensiv, incluzând şi "Psaltirea oorocului şi împăratului David", precum şi "Sinaxarul celor 12 ii". Din economia textelor cuprinse în Ceaslov se desprind două /ele tematice: unul conţinând elemente de **instrucţie religioasă** igăciunile şi sinaxarul), iar cel de-al doilea dedicat **ritualului** întări, canoane, paraclise, acatiste), complementare, însă, în ;tatea creştină, întrucât **educaţia** strict religioasă este asociată **erciţiului** religios, sacramental.

b. **Psaltirea,** manual de educaţie creştină şi, deopotrivă, de tură şi cântare, frecventate în sfera pietăţii, "este considerată ca, r excellentiam, **cartea creştină,** aşa încât, în poezia poporală nană, numai de ea se pomeneşte când este vorba de a se afirma acterul creştin al unei biserici ori al unui preot"[24] sau, după cum narea Nicolae Iorga, Psaltirea este "cartea cea mai citită dintre ■ţile Bibliei". Semnificaţia unei astfel de cărţi încorporează la un lt nivel trăirea şi emoţia religioasă, transfigurată în versuri şi itece, sublimând "năzuinţele şi eforturile sufletului omenesc de a ridica de la cele pământeşti către sferele cele mai înalte ale cerului n împlinirea poruncilor lui Dumnezeu"[25]. Psaltirea cuprinde 150 psalmi, atribuiţi Regelui David. Numele Psaltirii este asociat de

---

j. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti,* voi. IV, Bucureşti, *I,* p. 290.

V. Macaveiu, *Prolegomena pentru o viitoare ediţie a Psaltirii răneşti* I, în "Cultura creştină" (XVI), nr. 11 - 12/1936, p. 673.

4. I. Stoian, *Dicţionar religios,* Ed. Garamond, Bucureşti, 1994, p. 230.

cel al **Rozariului,** cu predilecţie în cultul greco - catolic fiind socotit "ca o **carte** de rugăciuni pentru cei **necărturari"** [6]. Carte de mare accesibilitate, s-a consacrat drept un îndrumător **mnemotehnic** în rugăciunile individuale. Creştinii obişnuiesc să rostească câte 100 de rugăciuni, iar, pentru a nu greşi numărătoarea, se folosesc de bile din lemn de trandafir (roze) înşirate pe o aţă. **Rozarul mare** are 150 de bile sau perle, după cei 150 de psalmi (numit, datorită acestui fapt, şi Psalteriu).

Dincolo de nivelul didactic pe care 1-a avut, Psaltirea a fost destinată şi serviciului religios, ca, de pildă, la Utrenia sărbătorilor mari (Polileu) sau în slujbele Postului Mare etc. în acelaşi timp, Psaltirea este utilizată în momente de maximă concentrare a trăirii şi a sentimentului religios, cum ar fi **primejdiile** intervenite în viaţa omului sau a comunităţii. Astfel, în mss. nr. 1353 (B.A.R.) din 1751, se face o "însămnare a psalmilor ce se cetescu la toată primejdia"[27] sau, într-un "Codice religios şi istoric" din 1794, se menţionează "psalmi ce se cetesc la vremea de primejdie"[28]. în contextul aceleiaşi cote înalte de intensitate a sentimentului religios se plasează şi utilizarea Psaltirii în enunţul sau proferarea **blestemului.** Acest aspect poate fi evaluat ca fiind situat la marginea uzanţelor canonice. Astfel, nu întâmplător, pe un exemplar al Psaltirii din 1775, la sfârşitul textului tipărit, deci canonic, s-au adăugat două file de manuscris, care conţin "blestemul Psaltirii" .

Psaltirea este, în consecinţă, un exerciţiu fundamental al normelor şi vieţii creştine, aprecierile asupra acestei căiţi de pietate

---

V. Aga, *Simbolica biblică şi creştină,* Timişoara, 1935, p. 276.

-8 G. Ştrempel, *op. cit.,* p. 605.

N. Comşa, *Manuscrisele româneşti din Biblioteca Centrală de la Blaj,* Blaj, 1944, p. 22.

Cf. *Psaltirea,* Bucureşti, 1775, Biblioteca Centrală Universitară Cluj - Napoca, inv. 185/1942.

putând fi extrase dinspre variate exemple. Astfel, într-o Psaltire din sec. XVIII (mss. B.A.R. nr. 1309), pe una din file sunt "Versuri de îndemn la lectura Psaltirii". Ediţia din 1858 a Psaltirii, îngrijită şi editată de episcopul Melchisedec, exprimă locul şi utilitatea acestei cărţi pentru "persoanele cugetătoare" (indivizi plasaţi la un nivel apreciabil de spiritualitate şi, deopotrivă, de trăire creştină), în termeni exponenţiali: "sublima carte"[0].

De foarte multe ori, conţinutul Psaltirii este mai comprehensiv, adică, alături de Psalmii propriu - zişi, sunt încorporate părţi din Vechiul Testament (Exod, Deuteronom, Regii, Avvacum, Isaia, lona, David, Luca), aspect ce completează, pe de o jarte, caracterul instructiv, de manual al acestei cărţi, iar, pe de altă)arte, sunt incluse elemente consacrate ale imnografiei creştine, exprimări nemijlocite ale sentimentului religios: "Imnul Maicii)omnului" şi "Imnul lui Zaharia înaintemergătorul"".

în ceea ce priveşte audienţa acestei cărţi în programele ditoriale de-a lungul vremii trebuie remarcat faptul că prima ediţie a saltirii este cea din 1570, realizată de Coresi. Din secolul XVII sunt *t* remarcat: Psaltirea de la Bălgrad (1651), Psaltirea în versuri din 573 a lui Dosoftei. Psaltirea lui Dosoftei confirmă faptul că Psalmii i ajuns să vehiculeze o înaltă trăire şi fervoare religioasă prin :rsificarea lor, fapt ce codifică totodată audienţa lor ia un nivel de mnificativă accesibilitate, fiind motivul celei dintâi **creaţii poetice** i literatura română cultă. Spre sfârşitul secolului, la 1697, Antim reant/l editează la Bucureşti o nouă ediţie a Psaltirii. Se poate rma că, pe parcursul unui secol, editarea, tipărirea sau prelucrarea îltirii a atras personalităţi exponenţiale ale Bisericii şi culturii

---

B\anu,Catalogul manuscriptelor româneşti, tom. I, Bucureşti, 1907, p.

ndem, p. 391.

româneşti: Dosoftei, Ivireanul, aspect ce notifică prestigiul şi utilitatea maximală a acestei cărţi în perimetrul vieţii şi al sentimentului religios la români. ,

în secolul XVIII sunt tipărite aproximativ 30 de ediţii ale Psaltirii, detaşându-se, ca număr, tipografia din Râmnic cu 5 ediţii. La 1835 apare la Blaj prima Psaltire românească cu litere latine, editată de canonicul greco - catolic Teodor Pop. Ediţiile Psaltirii se prelungesc până în secolul al XX - lea. Astfel, din prima jumătate a acestui secol, se pot remarca: Psaltirea - Iaşi, 1923, tradusă din ebraică în limba română de către contesa Calomira De Cimera, Psaltirea tradusă de Gala Galaction şi Vasile Radu în 1921 şi Psaltirea în versuri din 1933, realizată de Vasile Militam'".

c. **Catehismul** constituie o carte fundamentală în educaţia creştină şi în asumarea teoretică a pietăţii. Este un manual dedicat "modului de a **crede,** a **trăi** şi a **muri""** , care a cunoscut o largă difuzare în lumea creştină începând cu secolul al XVI -lea, atât în mediile catolice, cât şi reformate. Impactul catehismului în mediile româneşti poate fi perceput în contextul prozelitismului, venit dinspre Reformă şi Contrareformă, astfel încât se poate evidenţia o adevărată **competiţie a catehismului** ca interfaţă a **competiţiei confesionale.**

Definit unanim ca o exprimare prescurtată a principiilor religiei creştine sub forma unor întrebări şi răspunsuri, catehismul şi-a consacrat o identitate exprimată printr-o varietate semantică: **"întrebări şi răspunsuri", "Cârtiţă"** sau **"Cărtice'"** sau, într-o denominaţiune mai erudită, **"Didactica Stella".** Din prima categorie de denominaţiuni poate fi menţionată "întrebarea creştinească'" din

---

^ V. Macaveiu, *op. cit.,* p. 680 - 681. [11]J.
Toussaert, *op. cit.,* p. 69.

B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrîni,* voi. 1, pp. 99 - 107. Pentru catehismele din sec. XVII, elaborate în cadrul prozelitismului catolic şi reformat, cf. D. Radosav, *Carte şi lectura în cadrul umanismului din*

1607 a preotului Grigore din Măhaci. un catehism de inspiraţie calvină, precum şi alte denominaţiuni de genul: "întrebări şi răspunsuri pentru pravoslavnica credinţă" sau "învăţătură pravoslavnică... cu întrebăciunea şi cu răspunsul", existente în diverse ediţii, tipărite sau manuscrise. In foarte multe cazuri, sub asemenea formulări se găsesc doar capitole din catehism.

Denumirea de "cârtiţă" sau "cartice" se poate depista la nivelul unei percepţii colective sau individuale neauctoriale, fiind o **denumire asimilată** prin lectură, prin uzajul sau exerciţiul lecturii. Astfel, un manuscris din secolul al XVIII - lea de "întrebări şi răspunsuri", este denumit la 1803 drept "cârtiţă" \ adică o ediţie restrânsă, dar de uzaj larg, o ediţie particularizată prin intimizarea ei conferită de folosirea în exerciţiul creştin individual.

Un exemplar dintr-o "Carte de învăţături creştineşti" din 1866, păstrată într-o ediţie manuscrisă, este adnotată de un cititor instruit sub denumirea de "Didactica Stella", aspect ce exprimă conţinutul didactic al acestei cărţi despre "datoria omului în fieştece stat... pre scurt ..."[i6].

Conţinutul catehismului a fost configurat de o paradigmă constituită din elemente **morale, dogmatice şi sacramentale.** Ele au articulat cu soliditate esenţa învăţăturii creştine, traversând secolele, fără modificări esenţiale. în conţinutul catehismului se găsesc: rugăciunile fundamentale Tatăl Nostru şi Crede - ui, explicate pe înţelesul celor mulţi, analiza celor zece porunci, întrebări şi răspunsuri privind definiţia practicilor sacramentale, interpretarea celor 9 Fericiri rostite de Hristos în predica de pe munte.

Banat şi sudul Transilvaniei - sec. XVII, în *Stat, societate, naţiune,* Ed. Dacia, Cluj -Napoca, 1982, pp. 201 -212. " I. Bianu, *op. cit.,* p. 622. [i6] N. Comşa, *op. cit.,* p. 124.

în economia textului catehismului, preponderente sunt elementele **moralei creştine** sau ale edificării morale a creştinului. Plină de relevanţă poate fi o comparaţie într^ două catehisme, unul catolic şi celălat ortodox, privind distribuirea textului pe cele trei segmente (moral, dogmatic, sacramental) din componenţa lor. Astfel, într-un Catehism versificat din Bruges (secolul al XIII - lea), se poate evalua procentajul destinat celor trei domenii tematice după numărul versurilor aferente, după cum într-un Catehism românesc, manuscris din 1793, acest procentaj poate fi evidenţiat prin numărul de file corespondente fiecărui domeniu:

	Morală	Dogmă	Sacramente
A. Catehismul Bruges	38 versuri	6 versuri	2 versuri
B. Catehismul românesc"[1]	79 file	1 1 file	9 file
Procentaj A	80%	15%	5%
Procentaj B	86%	11 %	9%

Preponderenţa elementelor de morală creştină în cadrul catehismelor conferă o importanţă aparte acţiunii de educaţie morală, de pregătire a creştinului pentru viaţa religioasă, astfel încât se poate afirma că exprimarea sentimentului religios presupune achiziţii consistente în planul educaţiei moral-creştine. Distribuirea şi aşezarea celor trei domenii în structura textul catehismului din 1739 pot fi luate ca un reper pentru modul de catehizare din cadrul creştinismul românesc. Se începe cu "Tâlcuiala celor zece cuvinte" sau "porunci" **(domeniul moral),** apoi se continuă cu "Tâlcuiala rugăciunii Domnului Tatălui Nostru" şi "Symvolul Sfintei Catoliceşti Credinţe prin tâlcuiala luminată" **(domeniul dogmatic).** Urmează "Tâlcuiala

---

J. Toussaeit, *op. cit.,* p. 66 - 67.
G. Ştrempel, *op. cit.,* p. 305.

pe scurt pentru fericirile Evanghelii" **(domeniul moral)** şi se încheie cu "învăţătură pravoslavnică şi pre lesne cele ce sînt trebuincioase a le crede creştinul cu întrebăciune şi cu răspunsul" **(domeniul sacramental).** Aşadar, normelor moralei creştine li se acordă un loc predominant, fapt ce exprimă "'grija şi aprehensiunea pastorală"' a bisericii faţă de credincioşi. Se poate vorbi de o adevărată "cruciadă pedagogică" a bisericii, cu finalităţi în sfera moralei, pentru că ""determinarea esenţială a credinţei va fi mai puţin conversiunea interioară, adeziunea la un conţinut al adevărurilor creştine, cât mai ales o serie de comportamente, acte de a atesta participarea la un grup religios", insistându-se "'asupra moravurilor pentru a separa grîul de neghină şi de a stabili o frontieră între sacru şi profan, frontieră care se elaborează pe **criterii culturale"[40].**

Catehismul poate fi regăsit uneori în prelungirea disputelor confesionale (ortodoxie - reformă) în tentativa de fixare, de consolidare a doctrinei sau practicilor uneia sau alteia dintre confesiuni. Astfel, un "Catehism despre cruce, sfinţi şi icoane", manuscris din secolul al XVIII - lea, elaborat într-o zonă transilvăneană, este îndreptat împotriva "articuluşurilor" protestante care recuzau cultul icoanelor, al sfinţilor şi al crucii.

Dinamica editării şi tipăririi de catehisme pune în evidenţă, pe de o parte, locul acestor cărţi în educaţia creştină, astfel încât ele sunt apreciate drept "folositoare" ('"multfoiositoare iaste acest catehism ... Lascăr Beneş I829")[41]. Apelativul de "folositoare" este un cuvânt cheie în evaluarea acestui tip de carte în pedagogia

---

J. Toussaert, *op. cit.,* p. 67.

D. Julia, *Problemes de l'histoire religieuse,* în "Recherches de Science Religieuse" (58), nr. 4, oct. - dec. 1970, p. 583.

E. Mosora, D. Hanga, *Catalogul cărţii vechi româneşti din colecţiile 3.CU. "Lucian Blaga",* Cluj, 1991, p. 135 (în continuare *Cartea veche ■omănească în B. C. U.*).

religioasă, iar, pe de altă parte, avându-se în vedere că ele încep să fie editate masiv din a doua jumătate a secolului al XVIII - lea. cu predilecţie în mediul transilvănean, exprimă ascendenţa unor întreprinderi privind instituţionalizarea învăţământului şi educaţiei religioase, în perimetrul unor programe consecvent urmărite. Astfel, dintr-un eşantion de zece ediţii ale Catehismului editate între 1776 şi 1827, opt sunt elaborate în Transilvania, unul în Bucovina şi unul în Moldova[42]. Ediţii de Catehism s-au elaborat şi pe parcursul secolului al XIX - lea, remarcându-se cele de la Chişinău din 1844. 1845, 1854. cele din Blaj din 1853. din Cluj - 1859, Viena - 1865 etc.

d. **Bucoavna.** Asumată drept manual de învăţare a scrisului şi cititului, ea a fost totodată şi un abecedar al credinţei. Având, de obicei, dimensiuni reduse - câteva zeci de pagini - bucoavna acordă o importanţă deosebită edificării moral creştine. Luând ca exemplu Bucoavna din 1744 \ tipărită la Cluj, după un prim capitol destinat alfabetului (filele 2 - 5 "Abecedarul cu litere chirilice, slove mai mici. glasnice, diftongi, neglasnice" şi "însemnări pentru cum se cade a slovi ce au de supra titlă") urmează capitolele dedicate educaţiei creştine (filele 6 - 2 2 "Rugăciunea când va să înceapă copilul a învăţa", "Zeace porunci", "întrebăciune câte taine suntu ale legii noao care le ţine biserica răsăritului cea pravoslavnică. Răspuns 7". "Trei fapte bune", "Şapte păcate de moarte"). Deci, 22 % din economia textului reprezintă capitolul de alfabetizare şi 78 % capitolele de educaţie religioasă şi morală.

Asocierea dintre conţinutul instructiv, laic (alfabetizare, cultură generală) şi cel de educaţie religioasă constituie paradigma oricărei bucoavne. în prefaţa unei bucoavne (manuscris din secolul al

---

42 Cf I. Bianu, N. Hodoş, D. Simonescu, *Bibliografia românească veche 1508 - 1830,* voi. I - IV. Bucureşti, 1903 - 1944, passim (în continuare B.R.V.). 43 B.R.V., voi. II, p. 79.

XVIII - lea), se menţionează: **"întâia învăţătură** a celor ce vor să înveţe carte cu slove sloveneşti numindu-se Bucoavnă ... a învăţa pre prunculu desăvârşit a ceti nu numai învăţăturile **bisericeşti** ce şi cele **orăşeneşti** al limbii sloveneşti, şi a Iu învăţa către dreapta cunoştinţă şi cinstirea lui Dumnezeu şi a Iu aduce către cuprindere multor feliuri de lucruri trebuincioase în viaţa **orăşenească** ,.."[44].

Consacrată drept "întâia învăţătură", adică abecedar. Bucoavna transmite atât învăţăturile "bisericeşti", cât şi cele orăşeneşti, adică cele laice. Semantica noţiunii de "orăşeneşti" evidenţiază un nivel de instrucţie distinct de cel sătesc, exclusiv religios. Această distincţie escaladează percepţia unor nivele de habitat, încorporând conotaţiile unor nivele de cultură, diferite calitativ. într-unui din titlurile capitolelor, noţiunea de "orăşeneşti" este echivalată cu cea de **"cetăţeşti",** cu sensul de **civil,** cetăţenesc, circumscrisă conotativ nivelului laic. împărţit în nouă capitole tematice, textul acestei bucoavne păstrează încă un procentaj important de capitole religioase (30 de pagini din totalul de 74 de pagini). Capitolele de educaţie religioasă cuprind, pe de o parte, cunoştinţe generale despre **legea creştină** ("Tainele legii noao", "Pentru legea lui Dumnezeu", "înştiinţare către parte ce dintâi a legii lui Dumnezeu"), iar, pe de altă parte, elemente de **rugăciuni şi practica pietăţii** cu explicaţii numite "luări de seamă" ("Rugăciunile dimineţii", "Rugăciunile înainte prânzului", "Mărturisirea păcatelor din toate zilele" etc), indispensabile exerciţiului religios al creştinului.

în proximitatea bucoavnei, considerată ca "Libellus Alphabeticum"[45], se află şi alte cărţi cu aceleaşi finalităţi explicite, precum "Culleagere a multe rugăciuni pentru treba pruncilor celor

---

I. Bianu, *op. cit.,* p. 625.

[45] I. Moga, *op. cit.,* p. 2 - 3.

rumâneşti cari învaţă" (Viena, 1781), care cuprinde rugăciuni zilnice, în viziunea celor care au folosit sau lecturat această carte, ea este asimilată bucoavnei, după cum rezultă dintr-o însemnare infrapaginală: "Acest **bucvar** (s.n.) am primit de la Martin Iampăr" (exemplar de la B. C. U. "Lucian Blaga", Cluj - Napoca, inv. 2833/1955)- Se detaşează, aşadar, un nivel al didacticii religioase, destinat copiilor, în care confesionalul deţine un loc încă proeminent, deşi, începând cu secolul al XVIII - lea, învăţământul laic se află într-o creştere consecventă.

între 1744 şi 1830 au apărut aproximativ 10 ediţii ale Bucoavnei, realizate în diferite centre tipografice, predominante ca număr fiind cele tipărite la Buda şi Sibiu, consecinţă a programului cultural al iluminismului şi reformismului, privind instituţionalizarea unui învăţământ românesc.

2. Literatura pioasă

Dacă şcoala, instrucţia sau educaţia religioasă se constituie într-un prim nivel al cunoaşterii adevărurilor creştine, centrate pe "pedagogia catehismului", urmează un al doilea nivel - acela al **cărţilor de devoţiune,** existente în forme multiple[46]. Acest nivel al culturii şi, în acelaşi timp, al practicii religioase, este reprezentat, în principal, de **literatura pioasă.**

Analiza acestui gen de literatură a fost abordat în istoriografia română a vieţii religioase în două studii fundamentale, aparţinând lui luliu Scriban şi loan Zugrav . Literatura pioasă face parte din

---

J. Queniart, *Cultures et societes urbaines dans la France de l'Ouest au XVIII-eme siecle,* Klincksieck. Paris, 1978, p. 136.

[47] r Cf. Arhim. I. Scriban. *Literatura pioasă în limba românească,* în "Biserica Ortodoxă Română", aprilie - mai 1923; I. Zugrav, *Literatura pioasă,* în "Candela", LIII - LIV/1942 - 1943, Cernăuţi.

domeniul mai larg al scrierilor religioase **parateologale.** Dincolo de teologia "ştiinţifică, care se prezintă ca o expunere sistematică, ordonată a afirmărilor unei reiigiuni, expunerea fondată pe autoritatea revelaţiunii, dar sprijinită de cugetarea cultivată, se mai vorbeşte de o teologie mai liberă, fondată mai mult pe **sentiment** (s.n.)" . Din această perspectivă, literatura pioasă se defineşte atât dinspre conţinut, cât şi dinspre forma ei. Prin conţinutul lor. scrierile religioase de acest fel sunt plasate, aşadar, într-un nivel al "teologiei libere" sau populare, în care doctrina religioasă este adecvată unei accesibilităţi unanime sau asumată unor convincţiuni şi trăiri religioase de cea mai largă audienţă. Prin forma lor, aceste scrieri religioase au decăzut din retorica erudită şi sistematică a teologiei, având "un caracter literar - religios, menite şi potrivite unei citiri mai uşoare, care lucrează mai mult asupra sentimentului şi asupra voinţei decât asupra raţiunii. Nu sunt scrieri de studiu propriu-zis, ci expresia liberă şi spontană şi de artă a **sentimentului religios** (s.n.)"'[9].

în perimetrul unor sistematice dezbateri teoretice literatura pioasă poate fi arondată parţial conceptului de **literatură sacră.** Astfel, componentele literaturii sacre, precum "literatura devoţională, literatura apocaliptică sau apologetică", asimilate mai pregnant "la nivelul recepţiei populare şi de media", acoperă semantic şi noţiunea de literatură pioasă. Deopotrivă, o accepţiune similară poate fi dată şi literaturii, rezultantă a unor "experienţe religioase autentic creştine", în speţă "religious or devotional poetry"'^ .

în cercetările aplicate asupra acestui tip de literatură religioasă, s-au efectuat tipologii, care sunt relevante pentru ceea ce

---

I. Zugrav, *op. cit.,* p. 126.

Ibidem, p. 127.

A. Marino. *Literatura sacră,* I. în "Revista de istorie şi Teorie Literară", XLIII, ian. - martie 1995, p. 26.

trebuie să fie "drumul religios al vieţii". Astfel, numai în cadrul culturii engleze, în anul 1620, au fost editate un număr de 130 de cărţi, structurate după următoarea tematică: "cărţi de predici şi exegeze ale Sfintei Scripturi, versuri sacre, rugăciuni, vieţi de sfinţi şi de martiri'", cu un vădit scop **devoţional[1],** adjudecate unui program consacrat în cadrul bisericii de aşa - numita "institutio Piae".

Literatura pioasă sau cărţile de pietate au un conţinut comprehensiv vis-â-vis de mediul receptor, întrucât ele depozitează "rodul vieţii interioare, al sufletului creştinesc, care se adresează mai mult inimii şi care are scopul de a trezi în sufletul cititorului înduioşarea simţirii şi mişcarea voinţei către îndeplinirea îndatoririlor religioase" .

Literatura pioasă este, aşadar, distinctă de cărţile de teologie sau de cult (raportul dintre teologie şi pietate se traduce în raportul dintre "'cugetarea cultă" şi "viaţa contemplativă"), deşi **"imnografia bisericească din cărţile de slujbă,** ca Octoihul, triodul, mineele, ceaslovul etc. sunt cărţi în care însetata pietate creştină şi-a aflat expresie şi adăpare"".

Analiza literaturii pioase pune în evidenţă ^a structură configurată de o mare varietate de teme sau nivele de elaborare şi de destinaţie: **cărţi de rugăciune, scrieri apocrife, creaţii hagiografice, la care pot fi asociate literatura sinaxarului şi a calendarului, literatura mistico - ascetică, literatura moral - edificatoare.**

a. Cărţile de rugăciune, ca şi componentă distinctă a literaturii pioase, dobândesc destul de târziu, mai exact din a doua

---

H. C. White, *English Devotional Literature 1600 - 1620,* University of Wisconsin Studies, Madison, 1931, p. 11. ^ Arhim. I. Scriban, *op. cit.,* p. 499.

I. Zugrav, op. *cit.,* p. 129.

jumătate a secolului al XVIII - lea. o identitate aparte în producţia editorială religioasă. în general, rugăciunile erau diseminate în literatura religioasă didactică (Ceaslov. Psaltire, Bucoavnă), sau în alte cărţi de edificare duhovnicească.

în 1773. la Viena. la conferinţa episcopilor greco - catolici din cuprinsul monarhiei habsburgice. s-au fixat în programul editorial religios două titluri de cărţi de rugăciuni, distincte de celelalte cărţi religioase şi anume: o carte de rugăciuni pentru generaţia tânără, de proporţii reduse "libellus praecatorius parvae molis" şi o ediţie mai amplă, pentru uzul generaţiei adulte "liber praecatorius majoris molis usui saecularium solitus". în primele decenii ale secolului al XIX - lea. ediţiile de cărţi de rugăciuni sunt mult mai frecvente: "Imnuri şi rugăciuni" (Iaşi. 1814), "Rugăciuni pentru născătoarea de Dumnezeu" (Bucureşti, 1819). în interiorul programului editorial religios din secolul al XIX - lea se constată un vădit efort de a elabora ediţii selective sau prescurtate şi cu o mare eficienţă în practica pietăţii individuale şi colective, aşa cum reiese din titlurile acestor cărţi: Dionisie (arhimandrit) - "Adunare de rugăciunile cele mai **trebuincioase fiecărui creştin"** (Bucureşti, 1853), Vank Vasile - "Lumina credinţei. Carte de rugăciuni şi cântări pentru **pietatea poporului român** catolicii de ritulu orientale" (Pesta, 1867), Melchisedec Roman - "Oratoriu coprindându oraţiunile şi rugele ce **adresează creştinii ortodocşi"** etc. în prelungirea aceluiaşi program de modernizare a ediţiilor de cărţi de rugăciuni din primele decenii ale secolului XX. se pol remarca: "Carte de rugăciune'" (Bucureşti, 1902), "Carte de rugăciuni" (Chişinău. 1901), "Cărticică de rugăciuni pentru mireni. Prescurtată" (Chişinău, 1909).

Topica cărţilor de rugăciune evidenţiază pentru mediul confesional românesc două modele: cel ortodox şi cel greco - catolic. In componenţa ambelor modele de cărţi de rugăciuni intră: rugăciunile zilei, dimineţii şi serii, rugăciunile "de trebuinţă" sau uzuale, acatistele şi paraclisele, care sunt rugăciuni şi imnuri speciale dedicate lui lisus Hristos şi Sfintei Măria. Din a doua jumătate a

secolului al XIX - lea şi, mai frecvent, la începutul secolului al XX - lea, în cărţile de rugăciuni greco - catolice s-a instalat definitiv **paradigma catolică a pietăţii populare:** "Calea Sfintei Cruci[0] , care cuprinde patrusprezece rugăciuni şi meditaţii privind răstignirea şi învierea lui Iisus Hristos. "Cultul Prea Sfintei Inimi", cu rugăciuni şi meditaţii ale Sfintei Margareta Alacoque. pentru fiecare zi a săptămânii[5]\ "Rugăciunea Rozarului", precum şi "Rugăciuni către Sf. Anton" şi "Rugăciuni către Sfânta Tereza" \

b. **Literatura apocrifă** constituie un segment deosebit de important al literaturii pioase, deşi. uneori, ea a fost neagreată în cercurile teologale, fiind socotită drept "cărţi acre*° . Statuate ca un nivel de mare accesibilitate populară, N. Cartojan consideră acest gen de literatură o reflexie nemijlocită a mentalităţii şi trăirii religioase trecute, iar asocierea dintre **textele apocrife** (texte necanonice) şi **textele religioase populare** concede spre adjudecarea acestui gerfcie scrieri literaturii pioase. Literatura apocrifa proiectează creştinul prin "legendele pioase, pline de graţie naivă despre familia sfântă şi copilăria Mântuitorului" spre "tărâmul miraculosului magic şi creştin, spre lumea feerică a Orientului", iar impactul ei asupra mentalităţii religioase şi a sentimentului religios este deosebit de mare. Astfel, în deceniul al treilea al secolului al XX - lea, conform estimărilor lui Nicolae Cartojan, se editează încă, anual, "câte 10.000 de exemplare de cărţi poporane religioase'[0] .

_ Cf. *Mângâierea creştinului.* Ediţia I. Oradea, 1905.

Cf. *Câteva clipe trăite in faţa Prea Sfintei Inimi a lui Iisus.* Beiuş. 1945.

Cf. *Mângâierea creştinului.* Ediţia a II - a. Oradea, 1907.

G. Bichigean, *Cărţi acre.* Lugoj, f.a. Sunt stigmatizate cărţi precum "Visul Maicii Domnului", "Epistolia Domnului Isus Hristos". "Epistolia Maicii Domnului", "Vămile văzduhului", "Cele douăsprezece vineri".

N. Cartojan. *Cărţile populare în literatura românească,* voi. I, ed. II, Bucureşti, 1974, p. 1 - 2 (în continuare *Cărţile populare* …).

într-o succintă prezentare a literaturii apocrife, conform modelului de "definire structurală", elaborat de N. Cartojan, se pot menţiona pentru început **legendele apocaliptice:** "Apocalipsul Apostolului Pavel", "Apocalipsul Maicii Domnului'", "Moartea lui Avram", "Apocalipsul lui loan" etc. Literatura apocaliptică se află plasată într-o postură prioritară în interiorul scrierilor apocrife, întrucât ea provoacă "emoţii şi zguduiri religioase", ce au marcat pregnant sentimentul religios: "Ceea ce îndemna clerul nostru să împărtăşească poporului din mulţimea legendelor, şi mai întâi apocalipse apocrife, a fost fără îndoială de a întări în sufletul maselor populare instinctele morale, îndreptându-le gândul dincolo de bunurile trecătoare ale acestei lumi pământeşti'^[9].

O altă categorie de scrieri apocrife sunt cele agregate în jurul vieţii Maicii Domnului. "Visul Maicii Domnului" este o "cărticică pioasă de cea mai largă răspândire, folosită la toate popoarele creştine"[60]. Ea a devenit indispensabilă pietăţii individuale. "Cu toată atitudinea rezervată a unor teologi, Visul Maicii Domnului a pătruns adânc în conştiinţa credincioşilor ortodocşi, acordându-i o cinstire total aparte. Poporul l-a transpus în poeme ritmate, care înfăţişează durerea Maicii Domnului când, pornind în căutarea lui lisus, află de la apostolul Joan, de la un meşter tâmplar şi altul fierar, că fiul ei a fost răstignit. Toate producţiile acestea pioase se încheiau cu fagăduiala că cine le va rosti ca pe o rugăciune dimineaţa la sculare, acela va fi dus în rai de Mântuitorul, de Sfânta Fecioară sau de îngeri/'[61]

---

[19] Idem, *Istoria literaturii române vechi.* Bucureşti, 1980, p. U I .

[60]1. Zugrav, *op. cit.,* p. 129.

[61] Nicolae, Mitropolitul Banatului, *Lămurire,* la *Visul Maicii Domnului,* Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara. 1994. p. 9.

Pietatea populară a potenţat importanţa acestei scrieri ca **intercesor** pentru salvarea din păcat şi a fost socotită ca un vademecum al comportamentului creştin, acordându-i-se totodată o dimensiune reificată. Astfel, această carte a reuşit "să pună atâta stăpânire pe masele populare, încât şi azi sătenii noştri îl poartă ca pe un **amulet** (s.n.), menit să-i păzească de nenorociri" \ Aceleaşi conotatii în contextul practicii şi pietăţii religioase îl au şi alte scrieri legate de Sfânta Măria: "Brâul Maicii Domnului", "Epistolia Maicii Domnului", "Călătoria Maicii Domnului în Iad", păstrate în nenumărate manuscrise şi tipărituri, întrucât ele "conţin la sfârşit îndurarea cerută de Sfânta Măria şi dată de Iisus Hristos păcătoşilor de a locui în Rai de la Paşti până la Dumineca Mare, după care se întorc în munci".[6J] Literatura pioasă în acest caz este asumată ca un mijloc de escaladare a condiţiei temporale şi de **dobândire a redempţiunii.** Din altă perspectivă, menţiunile privind caracterul de intercesor sau amulet al acestor scrieri evidenţiază **intervenţia pietăţii individului creştin** în conţinutul acestor scrieri. O experienţă religioasă, o lectură exersată de-a lungul timpului a acestor scrieri predispune la augmentarea lor privind raportul credincios - carte, adică scrierea însăşi devine un **obiect al pietăţii.** Redimensionarea cărţii • din această perspectivă explică direct proporţional redimensionarea trăirii şi a sentimentului religios. Se instituie, aşadar, în planul exerciţiului religios un **raport ambivalent:** carte - cititor, cititor - carte. Se pare că interferarea masivă a pietăţii populare în conţinutul cărţilor pioase are loc odată cu creşterea producţiei tipografice de la sfârşitul secolului al XVIII - lea şi începutul secolului al XIX - lea. Astfel, de abia în 1819 este editată la Bucureşti o carte intitulată "Rugăciuni către Născătoarea de Dumnezeu" din

---

N. Cartojan, *Cărţile populare* ..., p. 127.

Visul şi Epistolia Maicii Domnului, Editura Lumina, Oradea, f.a., p. 16.

seria de cărţi având ca tematică pe Sfânta Măria. Acest fenomen de redimensionare a pietăţii populare şi. implicit, a sentimentului religios îl putem exemplifica şi cu câteva scrieri pioase dedicate lui lisus Hristos. "Epistolia despre chipul Mântuitorului" a fost tipărită pentru prima dată în 1797 la Iaşi, în cuprinsul unui Ceaslov, iar, în 1805 şi 1807, o regăsim editată în Ceasloavele de la Sibiu şi în "'Catehismul românesc'", editat în 1892 la Buda, după care este prezentă în toate ceasloavele editate până în zilele noastre[64]. O altă scriere este "Talismanul" sau "Despre picăturile de sânge vărsate de lisus Hristos când suia Muntele Calvarului, Golgota", la sfârşitul căreia se menţionează: "în casa în care se păstrează sau se va găsi acest Talisman, nu va fi nici trudă şi nici lucruri rele. Cel ce va avea asupra sa această scrisoare, cu patruzeci de zile înainte de a muri, o va vedea pe Prea Sfânta Fecioară Măria". ° "Cele 72 de nume ale Domnului Nostru lisus Hristos" se găseşte inserată în zodiace sau rojdanice, folosite de asemenea ca talisman pentru a preîntâmpina apropierea bolilor şi a "duhului necurat"[66].

In biblioteca scrierilor apocrife care au avut un impact)regnant în pietatea individuală se plasează şi "Descoperirea celor iouăsprezece vineri de peste an" sau "Tâlcul celor douăsprezece ineri". în principal, în calendarul creştin, ziua de vineri este sociată postului şi rugăciunii, deci este un moment accentuat în lanul sentimentului religios: "Pentru aceea, fraţilor creştini, aceste ouăsprezece vineri se cuvine să le cinstim cu post şi rugăciuni cu finţenie şi cu slujbă".' Vinerea este ziua postului, conştientizată

Cf. *Chipul Mântuitorului. Talismanul.* Editura Lumina, Oradea, f.a.. p.

Ibidem, p. 13. *Ibidem,* p. 15. *Cele douăsprezece vineri mari de peste an.* Editura Lumina. Oradea,
.., p. 8.

ca zi de jertfa a Mântuitorului, iar postul este o **repliere a creştinului într-o memorie acută a jertfei.** Vinerea jertfei Mântuitorului, a treia în ordinea celor douăsprezece, este singura vineri nedublată în semnificaţia ei de alte momente din Vechiul Testament. Toate celelalte vineri din calendarul creştin sunt dublate de evenimente memorabile din scrierea vetero - testamentară (ex.: vinerea întâia din luna martie este sărbătoarea Sfinţilor Patruzeci de Mucenici şi, totodată, vinerea în care au fost alungaţi din Rai Adam şi Eva; vinerea a doua este vinerea Bunei Vestiri, dar şi ziua în care Cain 1-a ucis pe Abel etc). Cartea "Celor douăsprezece vineri" are un mesaj **parenetic** (de tâlcuire, de decodare a semnificaţiei lor), dar, în acelaşi timp, şi un mesaj **sincretic** (prin asocierea temelor din Noul Testament cu cele provenite din Vechiul Testament). Popularitatea acestor scrieri se explică şi prin faptul că ele se află plasate în codice sau miscelanee, alături de "Apocalipsa Maicii Domnului" şi "Legenda Duminicii"[68]. Pe de altă parte, acestora li se conferă o **paternitate exemplară:** "le-au scris însuşi Domnului nostru Iisus Hristos"' .

c. **Literatura hagiografică.** Literatura hagiografică este desfăşurată pe diferite paliere: vieţi de sfinţi, paterice, minee, sinaxare, calendare.

Creştinul este proiectat într-un discurs al destinelor exemplare, pe un itinerar care este articulat de "praecepta moralia" şi "acta miraculosa". Sfinţii, înainte de toate, s-au conservat ca repere morale în ontologia creştină, în care faptele miraculoase sau minunile s-au constituit ca performanţe rezultate din "nevoinţe" şi sfinţenie.

---

[69] 'Mss. B.A.R.. nr. 1151 din 1777.
Mss. B. A. R., nr. 1255 din 1834.

Tema hagiografică în repertoriul literaturii pioase, ca >ondere şi consecinţă în planul edificării pietăţii, are conotaţii parte. Ea se plasează în proximitatea unor evoluţii semnificative le discursului teologal ortodox, mai ales în secolul al XVIII - lea. icest secol aduce în teologia ortodoxă programul unui "iluminism e iniţiere" (ca răspuns la întrebările: de unde suntem şi încotro ne îdreptăm)[70], care este, în principal, un program de **recuperare a •adiţiei.** Acest "iluminism de iniţiere" se agregă în jurul **izantinismuiui** ca şi concept cheie al unei renovaţii ortodoxe, >ncept promovat de ieromonahul Neofit de la Veneţia , precum şi jurul recursului "ad fundamenta" la vieţile sfinţilor. O replică Ia est concept este exemplul românesc, care pledează pentru mfigurarea unei **hagiografii autohtone.** Teologia românească, in Damaschin şi Chezarie din Râmnic, declanşează **ofensiva ineelor,** precum şi editarea Slujbelor Sfinţilor autohtoni: Nifon, în cel Nou, Grigore Decapolitul, Nicodim de la Tismana.

în perimetrul confesiunii greco - catolice, prin Samuil Micu Petru Maior, tema hagiografică se plasează sub semnul tradiţiei ilogale răsăritene. în sensul aceleiaşi recuperări sau reluări a ;mplarităţii vieţilor sfinţilor, la Blaj, în 1768, se editează o egere de "Vieţi a sfinţilor" intitulată "Sanctorum Parentium strorum Pachomii Aegiptiaci Dorothei Tebani et Theodori ditae Ascetica", socotită, conform unei însemnări de pe un mplar al acestei cărţi, ca purtătoare de mare pietate "haec magna as gestabitur" \ Această lucrare, deşi este precedentă

I. Şesan. *Teologia ortodoxă în secolul al XVIII - lea,* în "Mitropolia îalului", XIII, nr. 4 - 6/1968, p. 278.

idem.

f. *Sanctorum Parentium Nostrorum,* Blaj, 1768, B. C. U. "Lucian a". Cluj - Napoca, inv. 30/1929.

demersurilor janseniste şi galicane. recognoscibile în scrierile teologice ale lui Petru Maior şi Samuil Micu '. nu se poate sustrage tensiunilor provocate de reforma catolică, întrucât în prefaţa ei se face apel la teologia cardinalului losef Aguire, autor al "Apărării scaunului Sf. Petru", adversar al lui Bossuet şi al detractorilor autorităţii papale. Aşadar, revendicarea dimensiunii autentice a bisericii prin apelul la vieţile sfinţilor se face sub reflexul respectării autorităţii Sfântului Scaun.

Literatura hagiografică, în diverse forme, a avut o frecvenţă mare în cadrul literaturii religioase. De la "Vieţile Sfinţilor" (1682 - 1686) a Mitropolitului Dosoftei, diverse ediţii tipărite sau manuscrise consacră această temă religioasă ca una dintre cele mai frecventate în practica pietăţii individuale şi colective. în manuscrisele româneşti religioase sunt nominalizaţi aproximativ 350 de sfinţi, ale căror vieţi au rămas cuprinse în diverse scrieri religioase. Lectura predilectă a lumii monahale a fost "Vieţile Sfinţilor" (în timpul meselor din trapeza mănăstirilor, unul din monahi citeşte în permanenţă pasaje din această carte). Ele au fost, de asemenea, o constantă în exerciţiul pietăţii lumii laice, fiind citite în lumea rurală mai ales duminica după - masă, în casele ţărăneşti . Vieţile sfinţilor sunt prezente în scrieri de sine stătătoare, dar, mai ales, incluse în miscelaneele religioase.

Destinele exemplare ale sfinţilor plasează aceste scrieri în planul **idealităţii creştine,** fapt ce se recunoaşte uneori şi din titlul

---

P. Teodor, *Interferenţe iluministe europene,* Ed. Dacia, Cluj - Napoca, J984, pp. 90 - 96.

Cf. D. Stăniloae, în "Cotidianul'", 20 oct. 1995. Catehismele, care "prezintă ... un tratat doctrinal mai mult sau mai puţin solid ... par a însemna destul de puţin faţă de **entuziasmantele** povestiri hagiografice"; cf- R. Mandrou, *De la culture populate aia XVII et XVIII siecies,* Ed. Stock, Paris, 1964, p. 77.

acestor scrieri: "Carte ce se cheamă paradisos ce are într-însa vieţi şi muceniciile sfinţilor ..." (1785)[75], "paradeisos adică raiul sau primăvara ori Grădina cu flori, cartea întreitului lunovnicului acestuiaşi adecă martie, aprilie şi maiu" (1776) \

Vieţile sfinţilor pot fi detaşate şi din numeroase culegeri de texte sau lucrări religioase cu tematică care circumscrie şi informaţia hagiografică. într-o primă categorie se află **calendarele şi sinaxarele.** în acest caz. sinaxarul poate fi o carte de sine - stătătoare sau integrată în cartea de slujbă sau ritual ori în calendarul bisericesc. Din primul caz se poate menţiona "Sinaxarul peste tot anul" (1748) , dar care este coligat cu alte scrieri religioase, precum: ■"Sfaturi pentru ispovedanie'", "Explicarea viţiilor capitale" sau cu scrieri care procură momente de intensitate a trăirii şi a sentimentului religios: "Despre moarte", "Molitvă pentru oprirea puterii diavolului", "învăţătura Evangheliei despre moarte". "Fragment din descrierea iadului" etc.

în alte cazuri, sinaxarul figurează drept capitol în calendarele populare, cum este cazul "Calendarului românesc", Braşov. 1733 sau "Calendariu pe 112 ani", Iaşi, 1785.

Mineele sunt cărţi de ritual, dar în care vieţile sfinţilor ocupă locul central. Secolul al XVIII - lea, prin ofensiva Mineelor râmnicene, exprimă deopotrivă o resurgenţă a vieţii religioase ortodoxe autentice şi a constituirii unei biblioteci hagiografice, elaborată în virtutea unui program, gândit temeinic de Chezarie al Râmnicului. Destinaţia editării mineelor este explicit formulată, iar, pe de altă parte, în succesiunea ediţiilor, se constată o progresie

---

° G. Ştrempel, *op. cit.,* p. 152.

[7b] *Ibidem, p. 9* \.

' N. Tomescu, *Calendarele româneşti (1733 - 1830),* Bucureşti, 1957. p. 39.

concentrică, de aglutinare mereu crescândă a categoriilor de cititori beneficiari ai mineelor. Astfel, în intervalul 1776 - 1779, cele cinci ediţii ale mineelor editate de Chezarie consacră, în egală măsură, **cinci nivele,** bine ierarhizate în ceea ce priveşte sfera de cuprindere a cititorilor. Astfel: ediţia 1776 (luna octombrie) este '"Carte de **slujbă** trebuincioasă", ediţia 1778 (luna noiembrie) este adresată •'norodului românesc", ediţia 1779 (luna decembrie) "va trebui să îndemne **pre fîeştecarele** (s.n.) a primi cu dragoste cartea lui decembrie", ediţia 1779 (luna ianuarie) vizează "toată ceata clirosului ..., toată ministraţia boierimei ..., ceata negustorească .... **toţi** vă rogu aruncaţi ochii în fereastra acestei cărţi". Ediţia din 1779 (luna martie) lansează cea mai largă interfaţă în ceea ce priveşte accesul cititorilor şi beneficiarilor: **"Poarta cărţii este deschisă: cine va vrea să intre** (s.n.), să culeagă florile cele duhovniceşti, la a lor mireazna să se împărtăşească şi pre sfinţi să-i slăvească"[78]. Dacă ediţia din 1776 restrânge destinaţia mineelor la cartea de **"'slujbă",** cea din 1779 este deschisă **tuturor creştinilor,** adică se parcurge un itinerar de la o asumare **intermediată** (prin ritual al învăţăturii creştine) la o asumare **nemijlocită** (prin lectură individuală), fapt ce poate mărturisi progrese sensibile în fenomenul letrizării şi, deopotrivă, al optimizării accesului la lectură prin creşterea producţiei editoriale.

"Vieţile sfinţilor", editată în 1807 pe baza traducerilor făcute de Paisie Velicicovski, încheie o epocă de elaborare şi de tipărire a literaturii hagiografice, în spiritul aceloraşi deschideri pe care trebuie să le aibă o astfel de literatură, fundamentală pentru consolidarea sentimentului religios. Ediţia din 1807 este adresată tuturor credincioşilor, aşezaţi pe diverse nivele culturale, eclesiale Şi sociale: "... ascultatelor ale celor **mari** (s.n.) şi ale celor **mici**

---

[78] B. R. V., voi. II, pp. 215-243.

(s.n.), a **bărbaţilor** şi a **fămeilor.** a **monahilor** şi a **mirenilor,** a **cetăţenilor** [orăşeni - n.n.J şi **ţăranilor,** a **înţelepţilor** şi **proştilor** (s.n.)"- Este un succint repertoriu al componentelor acelui "'coetus fidelium", fapt ce predispune literatura religioasă cu tematică hagiografică unei destinaţii comprehensive.

Mineele rămân, dincolo de promovarea educaţiei şi cunoaşterii religioase, prin prezentarea destinelor creştine exemplare sau prin decodificarea sărbătorilor creştine un instrument sau o modalitate eficientă în **procesul de resacralizare** a vieţii şi mentalităţii colective în peisajul ortodoxiei româneşti din secolul al XVIII - lea. Ele mărturisesc în mod explicit o acţiune de consolidare a pietăţii religioase şi prin insistenţa cu care pledează pentru substituirea sărbătorilor **păgâne** cu sărbătorile **creştine.** centrate de evenimente sau fapte hagiografice. Astfel, în prefaţa mineiului din 1780 (luna mai), editat de Filaret din Râmnic, se arată că mirenii celebrează la 9 mai o sărbătoare păgână, "a elinilor", când "îşi împodobesc casele lor cu flori şi verdeţuri", în condiţiile în care biserica poate oferi argumente creştine pentru o astfel de sărbătoare: "Au nu are Sfânta Biserică **mulţime de sfinţi** (s.n.) pe toată ziua să-i prăznuim şi să-i sărbătorim"[7'].

Patericele şi proloagele pot fi adjudecate literaturii hagiografice. Ambele constituie colecţii de texte privind viaţa şi învăţăturile unor călugări şi sfinţi. Patericul este prezent în peste 100 de manuscrise religioase din secolul XVIII - XIX[80], ele fiind fragmentare sau "povestiri din pateric", uneori fiind organizate pe criteriu alfabetic: "pateric pe alfavita"[81]. în exclusivitate, patericele cuprindeau vieţi de sfinţi şi călugări din afara spaţiului românesc,

---

?<) *Ihidem.* p. 259.
'" G. Ştrempel, *op. cil.,* passim.
Ihidem, p. 42.

primul pateric românesc fiind cel din 1980". Patericele erau cunoscute şi sub denumirea de "decime".

Proloagele sunt culegeri din vieţile sfinţilor, precum şi învăţături moral-creştine şi duhovniceşti, structurate pe lunile calendarului creştin şi grupate trimestrial: septembrie - noiembrie, decembrie - februarie, martie - mai. iunie - august[8]'. între 1854 - 1855 s-au tipărit proloagele de la Mănăstirea Neamţ.

d. **Literatura mistico - ascetică.** Asemenea literaturii hagiografice, tematica mistico - ascetică este consacrată de acelaşi program de reformare a discursului religios ortodox din secolul XVIII-lea.

"Renovatio orthodoxa" se evidenţiază în mod pregnant prin programul de "înnoire sufletească" şi de edificare duhovnicească, care devin concepte fundamentale în planul credinţei. Această "renovatio orthodoxa" se regăseşte, în primul rând, în **resurgenţa isihasmului.** De altfel, isihasmul se înscrie, în durata lungă, într-o constantă a vieţii religioase, asociat idealului de "homo religiosus" din spaţiul sud - est european, el fiind "o funcţie importantă în mentalul colectiv răsăritean"[84].

Acreditat ca neoisihasm sau isihasmul secolului al XVIII - lea, acesta se poate configura prin câteva repene. în primul rând, Nicodim Aghioritul, care. împreună cu mitropolitul Macarie al Corintului, publică, cu ajutorul lui loan Mavrocordat, pentru membrii familiei domnitoare din Ţara Românească, prima ediţie a Filocaliei. tipărită la Veneţia în 1782. Ea a fost răspândită de Mavrocordat şi în Moldova, unde a fost cunoscută de Paisie

---

s~ I. Bălan. *Pateric românesc.* Galaţi, 1980. ^ G. Ştrempel, *op. cit.,* p. 339 - 340.

M. Muthu, *Cântecul lui Leonardo,* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti. 1995, p. 61.

Velicicovski de la Neamţ, care, în 1794, publică, la Sankt Petersburg, '"Dobrotoliubie" (Iubirea de cele bune), care este **o** traducere a ediţiei veneţiene.

i

Curentul de "înnoire sufletească", promovat de Paisie, cunoscut sub numele de paisianism, a fost eminamente o recuperare a isihasmului. o consolidare a misticii ortodoxe, prin trecerea de la exerciţiul religios ca "psalmodiere" la "înălţimea sublimă a contemplaţiei" \ Studiul, munca şi **contemplaţia** au fost cele trei elemente care au articulat paisianismul. Consolidând prestigiul vieţii monahale, al vieţii călugărilor (sihastri sau isihaştri) ', el s-a asociat cu dimensiunea isihasmului exersat de călugări în mediile **populare,** pentru că "sihastrii veneau în ajutorul oamenilor cu sfatul, cu spovedania, cu mustrarea şi cu îndemnul"[87]. Mai mult, conform opiniei lui Paisie, "rugăciunea inimii [isihastă - n.n.] nu e numai pentru sihastri, ci pentru cei din viaţa de obşte"[88].

"Paisie a generalizat rugăciunea lui lisus şi a făcut din ea caracteristica modernă a misticei ortodoxe", veacul lui numindu-se, pe bună dreptate, "veacul de aur al ortodoxiei româneşti"[89].

Tradiţia paisianismului a fost reluată şi transmisă de isihasmul cernican prin stareţul Gheorghe de la Cernica şi prin curentul de spiritualitate cernicană al sfântului Calinic din primele decenii ale secolului al XIX - lea. Isihasmul paisian, mai **radical,** este continuat de isihasmul mai **moderat** şi **comprehensiv,** elaborat

---

[81] N. Crainic, *Elemente de teologie mistică,* curs 1933 - 1934, p. 290.

[86] D. Stăniloae, *Din istoria isihasmului în Ortodoxia Română,* în *Filocalia,* voi. VIII, Bucureşti, 1979, p. 565.

Ibidem.

P. I. David, *Cuviosul Paisie cel Mare, un desăvârşit monah,* Bucureşti, 1975, p. 35. [89]II. V. Felea, *Paisie şi paisianismul.* Cluj, 1940. p. 51.

în centrul monastic de la Cernica . Mesajul isihast cernican poate fi evidenţiat prin trei direcţii de edificare a vieţii duhovniceşti: a. echilibrarea sau articularea rugăciunii lui Iisus cu celelalte rugăciuni şi laude ale bisericii, adică rugăciunile cultului public; b. rugăciunea lui Iisus. înfrânarea şi smerenia nu sunt doar un mijloc al desăvârşirii individuale, ci ele contribuie la comuniune şi frăţietate, adică prin ele se realizează transgresiunea **desăvârşirii individuale** în **desăvârşire comunitară; c.** rugăciunea individuală este dublată de împărtăşania şi lucrul îndrumătorilor duhovniceşti. Cu alte cuvinte, varianta cernicană consacră isihasmul în dimensiunea sa deschisă, socială. Ediţia cernicană a isihasmului **nu** se **consumă în sine.** ci doreşte a-şi consacra socialmente mesajul.

De altfel, în perimetrul literaturii ascetice româneşti, pe lângă resurecţia isihasmului palamit, produsă prin fenomenul paisian. există contaminări dinspre literatura pioasă occidentală romano - catolică. Dialogul teologic Orient - Occident şi, evident, contaminările aferente sunt detectabile, în mod pregnant, începând cu secolul XIV, prin influenţa scolasticii tomiste, prin instituţiile de învăţământ teologic catolic, frecventate de românii din Transilvania (Colegiul grec "Sfântul Atanasie" şi Colegiul "De Propaganda Fide"), care aveau drept scop un misionarism catolic, direcţionat spre Orient, prin literatura religioasă de rit latin, diseminată de stăpânirea veneţiană în estul Mediteranei şi care a generat în lumea ortodoxă "cărţi de zidire sufletească", pătrunse de tradiţii, legende şi "învăţături apusene"[91].

90

Cf. D. Furtună, *Ucenicii stareţului Paisie la Cernica şi Căldâruşani,* Bucureşti, 1971.

Al. Elian, *Postfaţă,* la Sfântul Nicodim Aghioritul, *Carte foarte folositoare de suflet,* Timişoara, 1986, p. 165; cf. şi N. Cartojan, *Cărţile populare* ..., voi. II, Bucureşti, 1938, p. 115 et sq.

în repertoriul literaturii ascetice româneşti se pot depista câteva repere privind influenţa mijlocită a operelor ascetice din teologia apuseană. Astfel, Paisie Velicicovschi - după cum reiese din manuscrisele sale'[2] - se vădeşte un cunoscător al teologilor ortodocşi de factură "paiamito - thomistă", precum Ghenadie Scolarios din secolul XV sau losif Bryennios, ierarh ortodox, admirator al scolasticii. Lucrarea "Carte foarte folositoare de sunet", a lui Nicodim Aghioritul, unul dintre cei mai cunoscuţi teologi ai ascetismului din lumea ortodoxă a secolului al XVIII - lea. construită ca un florilegiu de pietate, a cunoscut zece ediţii româneşti între 1799 - 1928 . Proiectată în planul pietăţii drept una dintre cele mai consistente cărţi prin mesajul pe care îl generează relativ la penitenţă, îndemnând pe cel păcătos să "mediteze la cele patru sfârşituri ale omului: moartea, judecata, iadul şi raiul" . această carte oferă motivaţia unei intense manifestări a sentimentului religios. în egală măsură, această carte este ilustrativă prin sinteza sau convergenţa pe care o realizează în domeniul literaturii ascetice dintre ortodoxie şi catolicism. Ea încorporează elemente din meditaţia asupra patimilor lui lisus Hristos din "Exerciţiile spirituale" ale Iui Ignatiu de Loyola, sugestii privind teologia penitenţei din lucrarea lui Paolo Segneri (cel mai de seamă predicator iezuit din Italia - secolul XVII) - "II penitente istruito" (1672) sau prelucrări din lucrarea ascetică "Combattimento spirituale" (1589), a lui Lorenzo Scupoli\

" Nicodim (Patriarhul României), *Paisie,* ed. II, Neamţ, 1943, p. 294 - 295. ' Cf. Petre Vintilescu, *Spovedanie şi duhovnicie.* Bucureşti, 1939, pp. 6 -

Al. EI ian. *op. cit.,* pp. 160 - 165.
Ibidem.

Experienţa ascetică palamită, asociată cu inovaţiile ascetice nroduse în mediul catolic se transpun în ultimă instanţă într-o literatură ce conferă soluţii complexe în practica absoluţiunii şi care au un impact de maximă intensitate în manifestarea sentimentului religios. în măsura în care contaminările literaturii ascetice ortodoxe dinspre mediul catolic sunt rezultatele unor frecvente lecturi teologale extraconfesionale, ale unui ecumenism în planul strict al cunoaşterii religioase, tot aşa, în mediul teologic greco - catolic românesc, valorificările literaturii ascetice catolice sunt mult mai la îndemâna activităţii de edificare şi pastoraţie religioasă. Astfel, la 1781, Samuil Micu traduce, sub titlul "îndreptarea păcătosului", lucrarea "II penitente istruito", a lui P. Segneri.

Pornind de la faptul că literatura ascetică şi-a programat drept obiectiv o "renovatio orthodoxa" în planul trăirii religioase, şi opera lui Ioan Scărarul Sinaitul reprezintă un tratat ascetico - mistic fundamental în construirea idealului religios. Prima traducere a acestei lucrări ascetice în limba română aparţine mitropolitului Varlaam al Moldovei, continuată apoi, integral sau parţial, de alte variante, păstrate în manuscris. în anul 1814 apare ediţia tipărită a "Scării", sub îngrijirea mitropolitului Veniamin Costachi, pentru ca, în 1930, să apară o nouă ediţie tipărită, la Chişinău, de către mitropolitul Gurie Grosu. în mediul greco - catolic românesc, preocupări pentru traducerea "Scării" a avut Samuil Micu, în 1803[96].

Repertoriul literaturii ascetice nu poate exclude o lucrare de mare audienţă în mediul ortodox românesc, venită dinspre literatura ascetică occidentală şi anume "De imitatione Christi" a lui Toma de Kempis. Popularitatea ei este generată de: lipsa controverselor

---

[96] Nicolae Corneanu, Mitropolit, *Introducere,* la Ioan Scărarul, *Scara raiului,* Ed. Amarcord, Timişoara, 1994, pp. 37 - 97.

dogmatice [97], accesibilitatea scrierii prin simplitatea limbajului şi prin proiectarea credinciosului în ipostaza unei vieţi care să imite biografia eristică exemplară, prin oportunitatea unei complexe autoanalize individuale oferite de lectura cărţii.

Demersuri întreprinse pentru a conferi un caracter accesibil acestei cărţi sunt enunţate de episcopul Ioan Bob în prefaţa la prima ediţie în limba română din 1812 a acestei lucrări, realizată de Samuil Micu şi intitulată "Urmarea lui Hristos" a 'Torni dela Câmp": "am socotit a o da la tipariu şi a o face de **obşte** (s.n.), cu atât mai vârtos îndemnându-ne, că. batăr să află multe cărţi bisericeşti şi **aschiticeşti** (s.n.), din care folositoare învăţătură pot toţi lua. Dară fiind acela **mai pe lung** (s.n.) alcătuite, nu au vreme mai vârtos cei ce **cu goniseala celor de lipsă** (s.n.) spre lucrare vieţii trebuie să le cuprindă a le citi, iară aceasta pre scurt în **capete şi stihureale şi spre lesne înţeles** (s.n.) aşezată, fieşte cine şi pre alte lucruri luând-o a mână şi cetind ceva dintr-ânsa cu bună luare aminte, mult să poată ajuta ... "[98].

Adresată cu predilecţie unui nivel de lectură reprezentat de lumea celor ocupaţi cu munca fizică, "cu agoniseala celor de lipsă", a celor mulţi, editorul organizează textul într-o manieră mnemotehnică, accesibilă, prin prescurtarea conţinutului şi prin sistematizarea lui "în capete şi stihureale". Prefaţa se remarcă, de asemenea, prin frecvenţa unor cuvinte cheie din lexicul pietăţii: "săvârşire", "viaţă evlavioasă", "mângâiat", "îndreptat", "tocmirea dinlăuntru", "viaţa de veci" etc. Mesajul cărţii este articulat de câteva noţiuni dispuse într-o gradualitate aferentă atingerii idealului creştin: "Şi cele cetite să le socotească şi despre ele cu **umilinţă** (s.n.) să cugete ca în **urmarea vieţii lui Hristos** (s.n.) să se înveţe şi

---

[97] I. Zugrav, *op. cit.,* p. 136.

[98] Thomas a Kempis, *De urmare lui Hristos,* Blaj, 1812, f. 5.

să sporească şi aşa **desăvârşit şi creştineşte** (s.n.) trăind să se **mântuiască** (s.n.)"- Aşadar, de la lectură, umilinţă şi urmarea vieţii lui Hristos se ajunge la mântuire, adică, prin cunoaştere şi prin asumarea unui comportament creştin exemplar, omul şi-a adjudecat **imperativele eshatologiei.**

Ediţiile tipărite ale "imitaţiei lui Hristos" sunt deschise de cea apărută în 1647, realizată de Udrişte Năsturel, iar, până la cea din 1938, s-au realizat opt ediţii.

Din punct de vedere tematic, în proximitatea "11111131161 lui Hristos", se plasează "Introduction â la vie devot", a lui Francisc de Sales (1608). în 1898 apare o ediţie în limba română, sub titlul '"Filotea sau introducere la vietia pia", ediţie tradusă şi editată de Damian Eli Domşa, călugăr din Blaj, iar, în 1930, apare la laşi o altă ediţie, intitulată '"îndrumări la viaţa evlavioasă", ambele fiind destinate mediului catolic românesc (greco - catolic şi romano - catolic).

e. **Literatura moral - religioasă.** Acest tip de literatură religioasă are o reprezentare mai largă, promovând, prin etalarea adevărurilor şi învăţăturilor creştine, un **mesaj etic.** circumscris atât unei stări de pietate, cât şi unui comportament social adecvat. Literatura moral-religioasă exprimă, totodată, inovaţiile pe care biserica le aduce în activitatea pastorală şi duhovnicească destinată comunităţii şi individului şi reprezintă o adecvare a ofertei religioase, configurată istoric de ceea ce semnifica conceptul bremondian de "l'humanisme devot" şi, apoi, de achiziţiile aduse de iluminism.

O astfel de literatură devine mai frecventă în lumea românească începând cu secolul al XIX - lea, inserată într-un program cultural mai amplu, caracteristic instalării definitive a epocii moderne. Se pot enumera: "Sfatul înţelegerii cei sănătoase" a •ui Dositei Obradovici, tradusă de Dimitrie Ţichindeal, care a apărut la Buda în 1802, apoi "Carte de învăţături creştineşti", a lui

Ioan Bob, apărută la Blaj în trei volume între 1805 - 1806. Inducerea unui mesaj etic şi laic mai pregnant se regăseşte în cartea "Meditaţiuni spirituale" din 1875, scrisă de preotul Mihai Velceleanu, în care sunt elaborate capitole precum "Cunoaşterea de sine", "Părerea şi adevărul" etc. Alături de ponderea mai mare a componentei epice, care rămâne, în principal, de inspiraţie religioasă, trebuie remarcat **mesajul extraconfesional** pe care este construit acest tip de literatură moral - religioasă. Astfel, la 1840, este editată la Buzău lucrarea lui Ga vrii Munteanu "Meditaţii religioase", care *este* o traducere din operele teologului elveţian, de confesiune evanghelică, Heinrich Zschoke, lucrare care se doreşte a fi "o lectură edificatoare, liberă, de duh confesional, corespunzătoare spiritului iluminismului"[99], fn 1843, Ermiona Asachi editează lucrarea intitulată "Despre îndatorirea bărbaţilor", cuprinzând texte traduse din opera scriitorului italian Silvio Pellico, iar Teodor N. Balş, în 1854, traduce din limba franceză lucrarea "Despre îndatoririle femeilor" a lui de Gamond.

Debutul secolului al XX - lea marchează răspândirea traducerilor de literatură moral - religioasă de limbă engleză: "Momente de odihnă în calea vieţii" - în 1900, I. E. Torouţiu traduce în 1933 lucrările aparţinând lui I. C. Ryle ("Fă ce poţi", "Sufletul tău" etc), iar, din opera aceluiaşi autor, apare, în limba română, la Caransebeş, în 1920, lucrarea "Sfaturi pentru tineret". Primele decenii ale secolului nostru aduc în limba română scrieri aparţinând unor culte neoprotestante, precum cele ale lui E. C. White "Calea către Hristos" şi "Arătarea glorioasă a lui Hristos". Diseminarea unei astfel de literaturi reprezintă o diversificare atât în plan confesional, cât şi în zona strictă a pietăţii din mediul religios românesc.

---

[99] f. Zugrav, *op. cit.,* p. 144.

f. Literatura cultă de inspiraţie religioasă. Această literatură este circumscrisă conceptului bremondian de "literatură a sentimentului religios" sau "sentimentul religios în expresiile sale literare", "literatura sub specie religionis"[10] . Reconstituirea unei astfel de literaturi augmentează dimensiunile sentimentului religios, recuperat de la nivelu! creaţiei culte. Angajamentul religios în literatura cultă se plasează dincolo de propensiunea subiectivă a scriitorilor faţă de tematica religioasă, în continuitatea unei mentalităţi religioase, înscrisă în durata lungă, detectabilă mai ales la nivelul celor de jos, al celor mai mulţi, după cum remarca M. Sadoveanu în 1924: "... fraţii noştri de la plug nu s-au schimbat ... în privinţa cărturăriei... Ei au rămas tot la Alexandria, la Esopia şi la Vieţile sfinţilor... sufletul lor nu pricepe decât lucrurile simple, clasicele poveşti şi înţeleptele glume de la 1800"[101].

Literatura cultă religioasă înseamnă, în primul rând, valorificarea unor *teme* creştine de către scriitorii consacraţi. N. Cartojan califică o astfel de literatură drept o "prelucrare modernă" a unor cărţi sau teme religioase. Exerciţiul literar în perimetrul tematicii religioase a produs creaţii demne de remarcat, precum cele realizate de M. Sadoveanu şi D. D. Pătrăşcanu: "Din vieţile sfinţilor. Spre Emaus" (1924) şi "Din vieţile sfinţilor. Sfintele amintiri" (1926), lucrări care restituie un subiect de mare audienţă în mentalitatea şi sensibilitatea religioasă românească şi anume povestirile hagiografice. în 1926, Mihail Sadoveanu publică "Povestiri pentru copii. Pustnicul Ieronim". Aceleaşi teme hagiografice în prelucrare cultă sunt prezente şi în cartea lui Al. Lascarov Moldovanu "Vieţile sfinţilor", în opt volume. în general,

---

!00
E. Goichot, *op. cit.,* p. 59.

[02 *Sfintele amintiri. Sinaxar,* Ed. Hyperion, Chişinău, 1992, p. 7. ~ N. Cartojan, *Cărţile populare ...,* **voi.** II, Bucureşti, 1974, p. 181.

în opera lui Mihail Sadoveanu se poate detecta cu siguranţă prezenţa "'filonului biblico - religios"[10]'. Tematica religioasă sau de "coloratură religioasă" se regăseşte şi în alte opere ale lui Sadoveanu, precum: "Lacrimile ieromonahului Veniamin" (1922. 1926), "Istoria sfinţilor Varlaam şi Ioasaf de la India'" (1930), "Legende sfinte" (1947) etc.

Tentaţia exercitată de cărţile sfinte asupra creaţiei sadoveniene este sublimată de traducerea şi prelucrarea între 1934 - 1952 a celor 91 de psalmi (celebrele imnuri închinate lui Dumnezeu de regii David, Asaf şi Solomon)[104], precum şi "creaţiile lirice în maniera psalmilor", structurate într-un evantai tematic cu rezonanţă moral - religioasă pregnantă: "Pentru mâhnire", "Pentru ostaşul în strâmtoare", "Pentru ţară", "Pentru rege" etc. în contextul aceloraşi preocupări, el traduce capitolul I din "Geneză" '.

Vasile Voiculescu a proiectat, în 1932, dinspre "perspectiva reflexivă a motivului biblic"[106], o culegere de proză, care încorporează o simbolistică şi un mesaj ideatic creştin relevant: "Muntele îngerilor", "Lupta cu îngerul", "Buna Vestire", "Mântuirea smochinului", "Schitul de ceară" etc. Exemplară prin intereferenţa temei religioasă şi a sentimentului religios în creaţia poetică cultă este culegerea de poezii a aceluiaşi autor, intitulată "Călătorie spre locul inimii". Detaşând doar câteva dintre motivele religioase prezente, se remarcă pregnanţa cu,-care se conturează tema **crucii,** transfigurată într-o adevărată **teologie poetică** a

---

[103] Cf. *Psalmii în traducerea lui Mihail Sadoveanu,* Ed. Saeculum, Bucureşti, 1992, p. 4.
[104] *Ibidem,* p. 8.
[m] *Ibidem,* p. 123.
[106] V. Voiculescu, *Toiagul amintirilor,* Ed. Jurnalului Literar, Bucureşti, 1991, p. 5.

cestui simbol creştin. într-o serie de poezii se elaborează o lisemie a acestui simbol, recognoscibilă în tilurile definite prin sintagme: "Crucea Cheie", "Crucea Arcă", "Crucea Mireasă". "Crucea Remediu", "Crucea Înălţare" etc. Simbolul crucii provoacă o trăire şi un sentiment religios plasat într-un palier de mare acuitate şi intensitate. în plan teologic, cultul crucii încorporează o triplicitate categorială: venerare, cinstire şi închinare[107], detectabile în efuziunea şi gestica specifică pietăţii. în acelaşi volum sunt prezente creaţii poetice care transpun teme din literatura religioasă populară, precum "Plângerea lui Adam" şi "Colind"

Repertoriul poeziei religioase de factură cultă poate fi analizat dinspre trei direcţii tematice: o poezie religioasă, destinată unor categorii de vârstă (preşcolari, şcolari şi adulţi), o poezie religioasă, structurată pe o tematică convergentă sărbătoririi Naşterii Domnului şi învierii Domnului şi, în al treilea rând, poezii închinate Sfintei Fecioare.

Din prima categorie se pot enumera poeziile pentru **preşcolari:** "Rugăciune" de Elena Farago, "Aş vrea să fiu" de Ion Gârleanu, "Cor de copii" de Lucian Blaga, "Rugăciunea de seară" de Ovid Densuşianu etc, poezii pentru **şcolari:** "Rugă" de Vasile Militaru, "A XI - a poruncă" de Ion Minulescu, "Iertare" de Al. Macedonski, "Cânteculpelinului" de N. Crainic, "Bisericuţa de la noi din sat" de Teodor Mureşanu etc. Semnificativă pentru poezia din această categorie este "Rugăciunea florilor" de Alfred Muşoiu, în care fiecărei sintagme sau propoziţii din Tatăl Nostru îi corespunde o descriere a unei flori sau floarea este transfigurată ca

---

N. Dură, *Crucea in lumina tradiţiei dogmatice, canonice şi liturgice,* în "Ortodoxia", XXXIV. 1982, nr. 2, p. 328.

V. Voiculescu, *Călătorie spre locul inimii,* Ed. Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1994.

interlocutor sau actant în scenariul rugăciunii (ghiocelul, floarea - soarelui, ochiul - boului, albăstreaua, nufărul etc). Construcţia poeziei "Rugăciune" vădeşte, pe de o parte, reflexele animiste, iar, pe de altă parte, prozodia se încarcă de clişee mnemotehnice. Este, aşadar, un tip de poezie care induce, în planul unei accesibilităţi şi receptări optime, trăirea religioasă, fertilizând, într-un context plin de familiaritate şi mansuetudine, sentimentul religios.

Dintre poeziile închinate Naşterii Domnului se pot remarca "Noapte de Crăciun" de Otilia Cazimir, "Colinde, colinde" de Mihai Eminescu, "Florile dalbe" de Vasile Voiculescu, "în Betleem" de Eugeniu Speranţia, "Moş Crăciun" de Octavian Goga etc. Majoritatea acestor poezii au fost asumate de recitativul popular astfel încât ele trec dinspre o poezie de autor spre o poezie anonimă datorită popularităţii şi audienţei lor nelimitate.

în categoria poeziilor dedicate Patimilor şi învierii Domnului se pot enumera: "Solul Golgotei" de Mihail Codreanu, "Iisus pe cruce" de Victor Eftimiu, "lisus la împăratul" de George Coşbuc, "Hristos a înviat" de Cincinat Pavelescu, "Pastele" de Vasile Alecsandri, "Ghetsimani" de Duiliu Zamfirescu, "Hristos a înviat" de Alexandru Vlahuţă etc.

Poeziile închinate Sfintei Fecioare Măria aduc în creaţia cultă noţiuni şi elemente lexicale din vocabularul liturgic şi biblic, aspect evident în titlul acestor poezii: "Mater Dolorosa" de B. P. Haşdeu, "Axion" de St. Neniţescu, "Psalmul 13" de Al. Stamatiad[109]

etc.

Motivul religios se înscrie ca o constantă în cadrul literaturii culte, pentru că, aşa cum sugera Henri Bremond în "Priere et

---

[109] Zoe Duma, *Antologie de poezie religioasă,* Ed. Episcopiei Ortodoxe Alba Iulia, 1995, passim.

Poesie" (1926), "rugăciunea şi emoţia poetică se confundă într-un nunct final, asemănător stării inefabile de extaz sau graţie"[110].

g. **Versificaţiile pe teme religioase.** Textele produse de aceste versificaţii completează repertoriul literaturii religioase nu pe un palier cult, ci pe unul popular, şi sunt expresia unui retorism popular, în care transpare preeminenţa oralităţii. Versificaţiile acceptate ca un exerciţiu literar sunt, deopotrivă, rod al unei anumite imaginaţii. Imaginaţia, fiind definită drept "abilitatea de a închipui despre non - existent şi non - prezent" , imaginaţia religioasă ocupă un loc central în religie şi în credinţele religioase, deoarece ea articulează relaţia dintre "timp şi eternitate, dintre tranzitoriu şi permanent"[112]. Tocmai de aceea, întreaga literatură liturgică şi religioasă nu face altceva decât să reduplice istoria creştină şi, odată cu aceasta, să asigure "continuitatea bisericii şi a credinţei". Deci, imaginaţia religioasă capătă valenţele unei "raison d'etre" a credinţei. Admiţând că imaginaţia. în general, este o formă de cunoaştere, în cazul religiei aceasta este inseparabilă de "pasiunea prin care omul poate să ajungă la Dumnezeu""[1], exprimată prin creaţii literare, artistice etc.

O succintă tentativă de repertoriere a versificaţiei religioase pune în evidenţă trei segmente tematice. Primul este reprezentat de versuri ce transmit diferite ipostaze sau **stări de pietate:** "Vers de pocăinţă", "Versul judecăţii", "Versul morţii", "Versuri la înmormântare", "Versul răstignirii", "Versul lui Adam sau al păcatului" etc. Al doilea grupaj tematic este constituit de versuri

---

110 ||| Apud A. Marino, *op. cit.,* p. 33.

Mary Wainock, *Religious imagination,* în *Religious imagination,*

112 Edinburgh University Press, 1986, p. 145. " *Ibidem,* p. 155. James P.

113 Mackey, *Introduction,* în *Religious imagination...,* p. 9.

care transpun **secvenţe hagiografice:** "Versul lui Iosif, "Versul Născătoarei de Dumnezeu", "Versul Sfântului Alexe, omul lui Dumnezeu" etc. A treia grupare tematică este consacrată de versuri ce transpun **anecdotica învăţăturilor creştine** sau cazaniile distribuite în ritualul duminical, liturgic: "Versurile la toate praznicele, începând din luna lui septembrie", "Vers la Duminica Orbului", "Vers la Duminica Tomii" etc."[5]

în general, aceste versificaţii religioase recuperează sentimentul religios din zona exerciţiului poetic popular.

3. Lectura religioasă

Acest tip de lectură contribuie la dimensionarea receptării literaturii pioase, sugerând, deopotrivă, modul în care individul se **proiectează asupra textului religios** sau corespondenţa care se instituie prin lectură între oferta librară şi trăirea sau sentimentul religios. Lectura religioasă configurează un context **interferenţial** prin faptul că ea este o datorie, o normă a vieţii creştine, dar care provoacă sau declanşează trăirea creştină prin impactul cu textul religios.

Raportarea individului la textul religios decelează tipuri sau ipostaze de lecturi, care au drept numitor comun o **stare de pietate,** asumată de individ sau comunitate faţă de conţinutul acestor texte. In proximitatea raportului dintre textul religios şi cititor se instituie o varietate de particularităţi ale lecturii religioase, care identifică aşadar, tot atâtea ipostaze ale trăirii şi sentimentului religios.

114
N. Comşa, *Manuscrisele româneşti din Biblioteca Centrală din Blaj,* Blaj, 1944, passim.

[115] D. Radosav, *Carte şi societate,* Fundaţia Culturală "Cele Trei Crişuri", Oradea, 1995, p. 233.

O primă particularitate a lecturii religioase este aceea conferită de **lectura intercesoare.** Citirea textelor sfinte este asociată direct de o rugăciune sau este pretextul unei rugăciuni adresate de cititor divinităţii în secvenţa de pietate stimulată de lectura cărţilor sacre. Astfel, într-o însemnare de lectură din 1825, păstrată pe un miscelaneu care cuprinde "Vieţile sfinţilor", "Minunile Maicii Domnului" şi părţi din "Pateric" se arată: "Această carte **am cetit-o şi rog** (s.n.) pre Dumnezeu şi precurata sa Maică şi precuvioşilor sfinţi părinţi şi precuvioaselor cinstite sfinte muieri, ca cu a lor **sfinte rugăciuni** (s.n.) să ne învrednicim şi noi toţi a vide pre scaunul cel înalt pre sfânta Troiţă ..." Rugăciunea este intercesată către Dumnezeu, de Sf. Măria şi Sfinţii Părinţi, ale căror fapte şi vieţi sunt cuprinse în acest miscelaneu, spre a accede la starea de hierofanie, invocată de cititorul creştin.

O altă particularitate a lecturii religioase este reprezentată de **lectura izbăvitoare** sau **salvatoare.** Frecventarea cărţilor sfinte este o condiţie sau o normă a vieţii creştine, un exerciţiu necesar în procesul redempţiunii. O însemnare de cititor din 1805 de pe un miscelaneu în care sunt incluse fragmente din Evanghelie, din "Vămile văzduhului" şi "Minunile Sfântului Vasile", menţionează: " ... Această sfântă şi cu adevărat folositoare carte, că precum folosesc doftoriile cele bune şi dulci bolnavului, aşa folosescu cuvintele cele ce sunt într-ânsa celor ce iubesc cuvintele lui Dumnezeu şi **vor ceti (s.n.) ...""[7].**

Lectura instructivă sau lectura ca şi o "contractio mentis" este o altă caracteristică a lecturii religioase. Citirea cărţilor

---

G. Ştrempel, FI. Moisil, L. Stoianovici, *Catalogul manuscriselor româneşti,* voi. IV, Bucureşti, 1967, p. 47 (în continuare G. Ştrempel şi colab.)

widem, p. 32

religioase presupune şi o achiziţie necesară în planul cunoaşterii religioase. Pe un manuscris din 1813, intitulat "Minunile Maicii Domnului", apare următoarea însemnare: "Acel ce va să citească pâ această carte **trebuieşte** să-şi **strângă mintea toată (s.n.)"** .

Acurateţea lecturii este o altă particularitate a lecturii religioase, în sensul că citirea textului religios presupune o înţelegere proprie a mesajului creştin, interpretarea adiacentă lecturii trebuie să fie convergentă cu spiritul doctrinar încorporat în textele religioase. Astfel, într-o însemnare de la sfârşitul secolului al XVIII - lea, inspirată de o prefaţă a lui Grigore Sinaitul la o culegere de texte din Sfinţii Părinţi şi intitulată "Cuvânt înainte sau ... Călătorie celor ce vor vrea să citească această carte şi să nu greşească înţelegerea ce este într-ânsa", se recomandă: "... întru citirea de psalmi şi **întru citirea curat (s.n.)""[9].**

Lectura comprehensivă este o exigenţă insistent formulată în fenomenul lecturii religioase. în prefaţa semnată de Ioan Bob la "Urmarea lui Hristos" (Blaj, 1812), se specifică: "De voru să se folosească, cu acela **duh, cuget şi inimă** (s.n.) trebuie să o cetească, cu care este alcătuită, adecă precum alcătuitoriul scriind ... aşa şi cetitorii cu duh să o cetească"[120]. Trebuie să existe, aşadar, o echivalenţă între starea de graţie a autorilor de cărţi religioase - întrucât literatura sacră presupune "o revelaţie, o cunoaştere esenţială"[121] - şi cea a cititorului. Lectura religioasă este un tip de **lectură prezentă,** care înseamnă "o meditaţie la fiecare cuvânt al lui Dumnezeu"

---

118 *Ibidem,* p. 118.

119 *Ibidem,* p. 65.

121) Thomas a Kempis, *De urmare lui Hristos,* Blaj. 1812, f. 3.

A. Marino, *op. cit.,* p. 32.

122 H.C. White, *op.* c/7., p. 172.

Alte particularităţi pun în evidenţă dimensiunile cantitative ale lecturii, cum ar fi, în primul rând, cele care au drept criteriu frecvenţa lecturii. Astfel, lectura religioasă este o **lectură succesiva,** în sensul că aceeaşi carte a fost lecturată de o întreagă serie de cititori, fiind trecută de la un posesor la altul prin forţa împrejurărilor. Uneori, această lectură succesivă este provocată în mod explicit, după cum rezultă dintr-o însemnare din 1768 de pe un exemplar din "Adunare de multe învăţături" (1757): "Această cărticică iaste de bitang [care circulă din loc în loc - n.n.] şi cine o va căpăta să cetească pe dânsa **apoi să o dee şi altora** (s.n.), până se va prăpădi de tot că nu are stăpân"[123].

Frecvenţa lecturii induce şi o altă particularitate şi anume **lectura repetitivă,** prin care cititul cărţilor este reluat atât datorită unui anumit exerciţiu spiritual, repetabil în agenda pietăţii individuale şi colective, cât şi dinspre motivaţii care ţin de predispoziţia sau interesul cititorului faţă de un anumit tip de lectură, de seducţia transmisă de cărţile sfinte către cititor: "Această carte am cetit-o şi am **pitrecut-o cu cetiri de patru ori** (s.n.)" (însemnare din 1825 de pe un miscelaneu hagiografic din 1804 - Î805)'[24].

Împrejurările în care are loc lectura sunt foarte diverse, de la locuri consacrate (biserică, mănăstire, şcoală, acasă), până la cele mai inedite. Tocmai de aceea lectura religioasă poate fi, într-o oarecare măsură, şi o **lectură fortuită.** Pe un manuscris din 1712, care cuprinde "Vămile văzduhului", apare următoarea însemnare: "1875, Ghenarie 30. Însemnez, eu, robul lui Dumnezeu, că am citit

---

~2 D. Radosav, *op. cit.,* p. 202. G.
Ştrempel şi colab., op. *cit.,* p. 99.

pă această sfântă carte **aici la moară** (s.n.) şi fericit va fi **care** va **citi** pre dânsa. Gheorghe Scurtu. Vămelii văzduhului"[125].

Un alt set de particularităţi ale lecturii religioase relevă într-un mod mai direct impactul acesteia asupra complexităţii sentimentului religios. în componenţa psihologiei religioase, pe traiectoria articulată de credinţe religioase, de trăiri religioase, un loc aparte îl deţin aşa - numitele "zguduiri religioase". Ele sunt "momente din viaţa individului, care, în urma unor împrejurări interne sau externe, scot în evidenţă, mai pregnant decât în viaţa de toate zilele, raportul în care se simte omul cu anumite fiinţe transcendente"[1 6]. Există şapte motivaţii ale declanşării zguduirii •eligioase, una dintre ele fiind şi lectura religioasă, care face parte iin categoria motivelor de "natură intelectuală"[127]. Lectura, ca notiv al **zguduirilor religioase,** este frecvent exprimată în nsemnările de lectură. Astfel, într-o menţiune de lectură din 1798 le pe un miscelaneu hagiografic, se arată: "Că întâmplându-se de o im cetit-o dintr-ntâiu până în sfarşitu, adică dinceputul până în fârşitu şi am aflat multe cuprinzătoriu de bunătăţi a sufletului şi **barte** m-am **înspăimântat** (s.n.)"[128]. Lectura provoacă zguduirea n acest caz prin antiteza dintre destinele exemplare ale sfinţilor şi onştiinţa păcatului, asumată de cititor. Aceleaşi accente ale entimentului religios se pot regăsi şi într-o însemnare dintr-un lanuscris intitulat "Omilii" de la sfârşitul secolului al XVIII - lea: Această istorie straşnică a Sfântului Grigorie **să înfricoşeze** (s.n.) re părinţii aceia ce-şi cresc copiii lor rău şi fără de certare ... de să

---

[5] *Ibidem,* p. 602.
[6] L. Bologa, *Psihologia vieţii religioase,* Cluj, 1930, p. 241.
[7] *Ibidem.*
[8] G. Ştrempef şi colab., *op. cit.,* p. 238.

deprind a **face** fapte neplăcute lui Dumnezeu şi tuturor sfinţilor
. -„129
lui

Lectura religioasă devine, de foarte multe ori, pretext de etalare sau de exprimare a sensibilităţii religioase, aspect ce identifică o altă particularitate de lectură şi anume **lectura ca mijloc de veneraţie:** "La leat 1836 am citit şi eu pre această sfântă carte şi am proslăvit pre cel în sfânta troiţă **proslăvit** (s.n.)" (miscelaneu din 1750). Această particularitate a lecturii religioase se structurează într-o sintaxă articulată de trei elemente concurente în planul pietăţii: **cartea** ("sfânta carte") - **lectura** ("am citit pe") - **veneraţia** ("am proslăvit").

Lectura providenţială se înscrie în acelaşi registru de incidenţă a cărţii cu sentimentul religios. Citirea cărţilor sfinte apropie divinitatea de credincios în-momente excepţionale: "Cei ce se vor învrednici a ceti această sfântă carte, Minunile Maicii Domnului, să aibă **parte de Maica Precistă în zioa nevoilor** (s.n.)"[130]. ("Minunile Maicii Domnului", manuscris din sec. XVIII)

Lectura punisabilă este o particularitate a lecturii religioase, care face dovada indubitabilă a faptului că citirea cărţilor sfinte stă, cu predilecţie, în perimetrul unei pietăţi temeinic asumate, iar raportul între cititor şi textul sfânt trebuie să stea sub semnul exemplarităţii. Orice deviere sau defecţiune în exerciţiul lecturii atrage sancţiunea asupra cititorului, în special asupra diecilor, care **oficiază lectura** în cadrul unei comunităţi creştine. Aceştia sunt asociaţi, în virtutea actului de pietate exersat prin transmiterea textului sfânt, unei credibilităţi mari şi unui prestigiu moral accentuat. Contaminaţi de sacralitatea textului religios, orice defecţiune care diminuează credibilitatea diecilor este un păcat

---

130 *Ibidem,* p. 339.
Ibidem, p. 668.

impardonabil şi este sancţionat ca atare: "'Diecii care au cetit pre cărţi şi au **minţit** (s.n.) să fie mâncaţi de o fiară cu trei capete" ". (Păucenia de la Voivozi, secolul XVII)

Lectura religioasă este, în bună parte, o **lectură ascultată, participativă.** Lectura ascultată impune anumite exigenţe ce configurează ipostaza ideală a creştinului în momentul ascultării citirii, o fixare a lui într-o **atitudine pioasă:** "Şi cu frica lui Dumnezeu amu are **vorovi cu însuşi Dumnezeu nevăzut** (s.n.) şi nimeni să nu şoptească sau să scuipe sau să tuşească ca să ia aminte cele ce citeşte citeţul având mâinile puse în piept şi capetele plecate, căutând cu ochii inimii la răsărit" (însemnare pe un triod manuscris din 1736). Aşadar, lectura ascultată presupune: 1. **comuniunea** cu Dumnezeu ("Amu are vorovi cu însuşi Dumnezeu nevăzut"); 2. **atitudine pioasă,** constituită din a. **participare mentală** ("... ia aminte cele ce citeşte citeţul"), b. **participare afectivă** ("... căutând cu ochii inimii la răsărit"), c. **participare comportamentală** ("... să nu şoptească, să nu scuipe, să nu tuşească... având mâinile puse în piept şi capetele plecate ..."). Aceste elemente aferente unui adevărat ritual al lecturii religioase sunt tot atâtea evidenţe care recompun, în manieră complexă, trăirea şi sensibilitatea religioasă.

4. Lectura religioasă model: miscelaneul.

Este de la sine înţeles faptul că, între un anumit text şi o anumită categorie de cititori, se instituie un raport de lectură care se identifică prin mai multe note specifice: gradul de accesibilitate atât în ceea ce priveşte cartea, cât şi cititorul, opţiunile culturale plasate

---

131 132 FI. Dudaş, *Manuscrisele româneşti din Bihor.* Oradea, 1986, p. 33. *Ibidem,* p. 28.

în timp şi spaţiu, denivelări sau ierarhii culturale. Acest raport trebuie, deci, situat într-un sistem referenţial, care încorporează timpul, spaţiul şi un anumit model cultural sau spiritual, astfel încât raportul carte - lectură poate avea valenţele unui **cronotop.** Literatura religioasă poate fi reconstituită în mare parte din miscelanee, aspect ce a fost sesizat de istoriografia culturală de la sfârşitul secolului al XIX - lea: "De observat este că mai toată literatura religioasă este până acuma inedită şi se află, întocmai ca la slavi, atât în cronografe, cât şi în aşa - numitele **codices miscellanei** sau **sbornici** (s.n.)"[133]. Prima constatare care se impune este cea legată de faptul că miscelaneul se adresează unui cadru de lectură prin excelenţă **oral,** adică citirea cu glas tare în faţa unui grup de auditori .

Lectura ascultată se reflectă în domeniul scrisului cărţilor: "Pentru copiştii şi intelectualii obişnuiţi, însăşi modalitatea de alcătuire a miscelaneelor dezvăluie **presiunea unei mentalităţi care stă sub semnul oralităţii** (s.n.); sunt reţinute fragmentele ce interesează mai mult, fără ca cineva să-şi pună problema autorului sau textului de bază. însăşi alcătuirea manuscriselor se supunea cerinţelor unei lecturi intensive şi eventual colective"[135].

A doua constatare se detaşează în ceea ce priveşte **comprehensivitatea tematică a miscelaneelor** (texte hagiografice, liturgice, rugăciuni, cazanii etc), astfel încât, prin conţinutul lor, prin structura lor compozită şi mereu aglutinată vin în întâmpinarea unor necesităţi ad hoc de lectură religioasă. A treia constatare ar

---

133 x.

m M. Oaster, *Literatura populară română,* ed. II, Bucureşti, 1983, p. 176.

C Velculescu, *între scriere şi oralitate,* Bucureşti, 1988, p. 183; cf. şi n. Aries, *Culture orale et culture acrite,* în *Le Christianisme populaire. Le dossier de l'histoire,* Le Centurion, Paris, 1976, pp. 226 - 240.

idem, *Cărţi populare şi cultură românească,* Bucureşti, 1984, p. 56.

trebui să se concentreze asupra modului de elaborare, de scriere a miscelaneelor. Ele au o **dimensiune auctorială colectivă,** întrucât sunt scrise de mai mulţi autori de-a lungul timpului, fiind vorba, aşadar, de un autor colectiv şi participativ în timp şi spaţiu. Diseminarea polului auctorial conferă consistenţă tematică şi, în acelaşi timp, rezistenţă în timp acestui tip de scrieri, iar, pe de altă parte, se provoacă o transgresiune a textului într-un nivel de accesibilitate larg, popular: "cu cât un apocrif sau o carte populară a trecut prin mai multe mâini, cu atât s-a schimbat mai mult într-un **mod care-l apropie de popor** (s.n.), copistul este în aceeaşi vreme şi autor"[136]. Miscelaneul, ca şi gen de scriere religioasă, dar şi ca **structură sui generis de lectură,** se prezintă în repertoriile sau în literatura istoriografică dedicată problematicii cărţii într-un spectru semantic larg: "miscelaneul de literatură monahală", "miscelaneul de omilii", "miscelaneul teologic", "miscelaneul mistic", "miscelaneul eshatologic", "codice miscelaneu", "codice religios", "codice religios şi istoric", "codice cu texte religioase şi profane", "învăţături creştine" etc.

Frecvenţa mare a miscelaneelor în inventarul de manuscrise religioase este reclamată de urgenţele din zona pietăţii individuale şi colective. Miscelaneul se consacră, aşadar, drept o soluţie optimă vis-â-vis de nevoile lecturii şi exerciţiile pietăţii, precum şi de **ineluctabila tensiune oralitate - scris.** Toate aceste precedente interpretative pot fi operate într-un studiu de caz şi anume **Codicele** de **la Mediaş** (1762 - 1800). Acesta este o culegere de "texte religioase profane [populare - n.n.], care texte, la rândul lor, au

---

[136] M. Gaster, *op. cit.,* p. 177.

[7] Cf. N. Comşa, *op. cit.,* passim; G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor ■omâneşti,* voi. I, Bucureşti, 1978 şi voi. II, Bucureşti, 1983, passim (în :ontinuare *Catalogul manuscriselor*...).

reprezentat, cândva, toată biblioteca şi munca de cărturar a câtorva nersoane care se aflau în serviciul bisericii şi al neamului acum aproape 200 de ani" . Caracterizarea acestui miscelaneu drept un model de lectură religioasă se poate revendica dinspre mai multe paliere analitice, privite ca "exempli gratia", după cum urmează: a. din punct de vedere al **autorilor** miscelaneului se constată un număr de trei copişti, care, la rândul, lor, au reprezentat trei nivele culturale - **diacul** Samoil Popovici din Ighişul Nou, "om de casă al părintelui Simion din Maierii Medieşului", **preotul** Alexandru Popovici din Prostea Mică şi **ţăranul** Nicolae, "bărdaş" de meserie, care "uneori înlocuia barda cu condeiul". Cei trei copişti exprimă tot atâtea categorii letrizate din lumea satului, b. în ceea ce priveşte **timpul de redactare** al miscelaneului, acesta este cuprins între 1762 - 1800, deci aproape o jumătate de secol, aspect ce denotă sensibilitatea religioasă a unei generaţii şi, deopotrivă, opţiunile de lectură ale textelor sacre şi exerciţiul intelectual consacrat de scrierea acestora, c. Referitor la **compoziţia** miscelaneului, se constată prezenţa unor copii după cărţi tipărite şi manuscrise (ex. copie după "Floarea darurilor", ediţie tipărită de A. Ivireanul la 1700), compilaţii şi prescurtări (ex. din "Viaţa sfinţilor" sau din literatura pioasă, "Epistola lui Iisus Hristos"), precum şi versuri religioase care sunt creaţii idiomatice, transpuneri "după uzul local al regiunii Mediaşului", d. Din punct de vedere al **tematicii** sau **genului** scrierilor încorporate în miscelaneu, se pot distinge: scrieri **parenetice** ("Floarea darurilor", "Viaţa lui Isop de la Frigia" etc), texte **catehetice** ("întrebări cu răspunsuri"), **lirice** ("Vers minunat", "Versul Preacistii" etc), texte **epice** ("Povestea Sfântului Pavel", "Povestea lui Archirie cu nepotul său, Anadan" etc). e. Nivelul de educaţie religioasă şi de redare a trăirii şi sensibilităţii religioase se

---

[138] *Ibidem,* p. 15.

exprimă **intelectual** (prin "Floarea darurilor", "Vieţile Sfinţilor", "întrebări şi răspunsuri") şi **non - intelectual** (versuri, cântări etc), care detaşează, în primul caz, o direcţie **paideică,** iar, în cel de-al doilea, una **eidetică,** în sensul că mesajul creştin este reprodus şi transfigurat imaginativ şi sensibil în poezii, versuri şi rugăciuni, **f. Tipul de lectură** promovat de miscelaneu se vădeşte a fi constituit din **lectura directă** ("Floarea darurilor şi vieţile Ia vro câţiva sfinţi, foarte de folos cetitorilor") şi **lectura ascultată** ("ba~ încă şi ascultătorilor mare mângâiere sufletească ... este").

Miscelaneul exprimă, aşadar, subtextual unui rezumat livresc sau de lectură, sensibilitatea religioasă a unei epoci, încorporând texte de la pedagogia religioasă până la versurile şi cântările religioase, miscelaneul este un adevărat "liber laicorum", în sensul că el oferă tot ceea ce era cerut de o cultură şi o trăire religioasă împărtăşite de marea masă a credincioşilor.

5. Cartea şi retorica sentimentului religios

"Un simbol (o cruce, o icoană, un templu) reprezintă o participare la ceresc în însăşi configuraţia lui materială."[139] în aceeaşi categorie a simbolurilor configurative şi transfiguraţi ve ale divinităţii poate fi încadrată şi cartea, ca **purtătoare a cuvântului divin,** şi, pornind de aici, la o suprasituare a ei în zona sacralităţii. în acest sens, cartea sfântă, cartea religioasă exprimă o hierofanie. Modul prin care se poate degaja exprimarea într-o manieră nemijlocită a sentimentului religios faţă de carte este oferit de analiza însemnărilor de donatori de cărţi bisericeşti, însemnări care

---

P. Evdochimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseţii,* Bucureşti, 1993, p. 111.

se constituie într-o sursă de mare autenticitate, întrucât ele transpun trăirea religioasă ad hoc a celui care face donaţia cărţii.

Actul donaţiei de carte, ca exprimare a sentimentului religios, prezintă trei tipuri de conotaţii. In primul rând, donaţia poate fi asimilată unui "ex voto", prin care cartea exprimă un gest de gratitudine faţă de "intervenţia miraculoasă a divinităţii"[140]. în al doilea rând, gestul donaţiei poate avea conotaţia unui "apportatus", în sens de ofrandă, contribuţie[141], făcută voluntar şi constant de către enoriaşii bisericii. In al treilea rând, se poate evidenţia un nivel fenomenal în percepţia cărţii religioase, deoarece aceasta este frecventată, prin lectură, ca normă a vieţii creştine.

Analizând însemnările de donaţii pe un eşantion de cărţi datând din secolele XVII - XIX din nord - vestul Transilvaniei, se poate evidenţia o retorică a nuncupaţiei, care încorporează şi o retorică a sentimentului religios, exprimat în variate aspecte. Cartea donată este, în egală măsură, proiecţia **veneraţiei şi devoţiunii,** iar, pe de altă parte, este un **intercesor** în raportul dintre om şi divinitate. Prin actul donaţiei cartea intermediază o apropiere a omului de divinitate, prin pomenirea şi eternizarea numelui donatorului, aşa cum reiese din textul donaţiei: "Această sfântă carte, anume Octoih ... să se ieie pe sama sfintei beserici de Racşa ... anume Tomche Măria întru tot neamul ei **pomenit** să **fie** (s.n.), cutare Mihne Toader, **întru pomenire** (s.n.), fericiri neamurilor lor să fie ... 1 aprilie 1804."[142] (Octoih, Blaj, 1792)

Eternizarea numelui donatorului prin pomenirea în biserică este reliefată în sintaxa nuncupaţiei în mod diferenţiat, după

~~Dom. J. Dubois, J. L. Lemaître,~~ *Sources et methodes de l'hagiographie*
[14] *medievale.* Paris, 1993, p. 338. J- Toussaert, *op. cit.,* p. 129. D. Radosav,
[140] *op. cit.,* p. 214.

numărul generaţiilor, invocate şi prenominate la actul pomenirii. O primă categorie este constituită din invocaţiile a **şapte neamuri** sau generaţii. Cifra şapte este o cifră inspirată din textele vetero testamentare, unde şapte neamuri exprimă o entitate apreciabilă ca mărime şi putere. în Deuteronom (7,1) se vorbeşte de şapte neamuri, mai mari la număr[143]. Astfel, pe o Evanghelie (Blaj, 1765) este menţionat: "Această Sfântă Evanghelie o au cumpărat roaba lui Dumnezeu ... a tot rodul până la şeptelea **neam** (s.n.) să le fie pomană în veci. Anul Domnului 1768" . -A doua categorie de neamuri invocate în sintaxa donaţiei sunt cele care încorporează **14 generaţii** sau seminţii. Acest număr este un număr sacru, tot de inspiraţie biblică, este un număr consecvent menţionat în genealogia lui Avram[145]. Astfel, pe o Evanghelie (Liov, 1690) apare menţionat numărul sacru **14** în genealogia donatorului: "în numele Tatălui Amin şi al Fiului Amin şi al Duhului Sfânt Amin ... *Pentru* păcatele tuturor acelora ce s-au scris şi iertare până a **1 4 - a** seminţie au parte de foc au de sabie au de spânzurătoare ... tuturor să se facă pomană de preuţi ... Anul Domnului 1741"[146]. A treia categorie în ordinea eternizării neamurilor evocă **1000 de neamuri** sau strămoşi. Acest număr, în aritmetica biblică, este atotcuprinzător, încorporând totalitatea neamurilor create de Dumnezeu, este un număr care dimensionează omenirea creată şi protejată de divinitate. Totodată, acest număr exprimă şi un raport sacral între 1 (Dumnezeu) şi 1000 (oamenii): "El şi-aduce aminte totdeauna de legământul Lui, de făgăduinţele Lui, făcute pentru o

---

143 *Biblia sau Sfânta Scriptură.* Cu trimiteri şi concordanţă biblică, Societatea Biblică, f. 1., 1973.

144 D. Radosav, *op. cit.,* p. 215.

145 *Biblia sau Sfânta Scriptura ...,* p. 923.

146 D. Pop, *Mărturii strămoşeşti,* Satu Mare, 1938, p. 98.

ie de neamuri de om"[147]. Numărul 1000 este un "summum" al actului demiurgic. Pe un Octoih (Blaj, 1764) apare următoarea menţiune privind pomenirea a 1000 de neamuri: "Această carte, anume Octoih, l-am cumpărat eu, popa Ioan, să fie pomana şi iertarea păcatelor tuturor rodului, moşi şi strămoşi până la şepte şi la **mie sămânţă.** Anul ... 1783"[148].

în unele cazuri, invocaţia pomenirii sau eternizării viza, în sens general, "neamul sau viţa", fără să fie cuantificată generaţia ascendentă sau descendenţii beneficiari ai pomenirii şi iertării: "Această carte o au cumpărat Jucan Mihai ... în anii Domnului 1732 pentru ca să fie a lui carte pe viţă, pe sămânţă în veac"[149]. (Euhologhion, sec. XVIII)

Există, aşadar, o **gradualitate ascendentă.** Din punct de vedere al cuprinderii invocaţiei, eternizării indivizilor şi genealogiilor, aceasta se desfăşoară pe următoarele trepte: titularul donaţiei şi familia în sens restrâns, generaţiile în perspectivă imediată, a şaptea seminţie, a 14 - a seminţie, a 1000 - a seminţie.

Un al doilea palier în evaluarea sentimentului religios prin intermediul cărţii este acela în care donaţia consacră **un gest al iertării, al expiaţiei şi redempţiunii.** în general, pomenirea sau eternizarea este asociată iertării în sintaxa textului donaţiei, dar prezintă şi o serie de particularităţi, în care actul iertării este invocat în mod singular şi explicit. Iertarea este cerută în virtutea unui schimb de prestaţii între oameni şi divinitate, iar, pe de altă parte, invocarea iertării prin donaţie se înscrie în retorica generală a "eliberării de Rău", prin dăruirea credinciosului în totalitate lui Dumnezeu şi împărăţiei sale, aspect ce se constituie într-un moment

---

147 *Biblia sau Sfânta Scriptură ...,* p. 614.

D. Radosav, *op. cit.,* p. 216.

Pop, *op. cit., p. 2*.

spontan, dar de mare "fervoare" a sentimentului religios[150]. Cartea dăruită bisericii primeşte, în acest caz, conotaţiile unui gest al redempţiunii, al ieşirii din zona păcatului: "... această carte o au cumpărat Bălata Olexă, **pentru păcatele sale** (s.n.) ... 1710"[151]. (Minei slavon, sec. XVII)

Ieşirea din păcat este formulată, uneori, prin donaţia a **100 de cărţi,** care este, se pare, **formula ideală a răscumpărării de păcat.** Referinţa la un număr sacru şi anume 100, este inspirată tot de textul biblic, unde acest număr are semnificaţia unei **sume ideale** privind: numărul roadelor, grânelor (Matei 13, 8, 23), numărul dinarilor (Matei 18, 28), al litrilor de smirnă şi ulei (loan 19, 39), al oilor (Matei 18, 12) etc.[152] Donaţia de 100 de cărţi este destinată "vistieriei" din cer, iar cel ce va face o astfel de donaţie va dobândi iertarea. Astfel, pe un Liturghier slavon (1691), apare următoarea însemnare: "... această sfântă carte, anume Liturghier, au cumpărat Coste Simion ... cu soţul său Todora să-i ierte Hristos Domnul, **visterie în ceriu,** c-aşa a făgăduit că cel ce va cheltui în numele lui cu **100 de cărţi** va afla aşişderea şi domnia lui Coste Simion... 1701"[153].

Uneori, iertarea este invocată în **momente excepţionale din biografia creştinilor,** ca, de exemplu, moartea, ocazie cu care se donează cartea pentru iertarea celui decedat: " ... **Murindu-i bărbatul** (s.n.), Băiaş Grigor, feciorul lui Băiaş loan, în ciumă, în anul 1745, **au cumpărat această carte Trifolio (s.n.),** cu **44** de

---

[150] J. Toussaert, *op. cit.,* p. 211; cf. şi I. Moldovan, *Noţiunea de iertare în wteriologia ortodoxă şi actualitatea ecumenică,* în "Studii teologice", XXXVI, nr. 2, 1974, pp. 250 - 252.

[151] D. Pop, *op. cit.,* p. 23.

[152] *Biblia sau Sfânta Scriptură*..., passim.

[153] D. Pop, *op. cit.,* p. 22.

florinti drept păcatelor lor şi a tot robul său să fie de pomană pentru âcatele sale..."[154]. (Triod, sec. XVIII) în zona aceleiaşi donaţii de excepţie se înscriu cumpărăturile de cărţi, făcute în momente care articulează pietatea colectivă, de intensă participare religioasă şi anume **sărbătorile,** privite ca ocazii exponenţiale, în care se supralicitează trăiri religioase. Astfel, îr.tr-o însemnare de pe o Evanghelie (Blaj, 1770), se arată că donaţia a fost exoperată în timpul sărbătoririi hramului bisericii: "Această sfântă carte, sfântă Evanghelie, o cumpărat sătenii împreună pe sama bisericii în Petea, **când s-a prăznuit şi sfântul hram** (s.n.) ... Sfântul Vasile cel Mare 1776"' [5] sau "Această carte, anume Strastnic, au dat Pop V. Pop Mihai, diacul din Jadani **la hramul Sfântului Ierarh Nicolae** (s.n.), în beserica din Jadani... 1782"[156]. (Strastnic, sec. XVIII)

în raportul carte - retorica sentimentului religios, un loc important îl deţine fixarea donaţiei cărţii prin intermediul **blestemului,** al imprecaţiei. însemnările de pe marginea cărţilor păstrează o serie de elemente, care configurează discursul imprecaţiei, ce are, în principal, ca obiect sancţionarea deteriorării actelor de donaţie în diverse forme: înstrăinare, distrugere, furt, vânzare, zălog etc. Toate acestea se înscriu în cadrul mai larg al fenomenului simoniei, adică actul de înstrăinare sau vânzare a bunurilor bisericii. Aceste forme, încorporate păcatului şi sancţiunii prin blestem, sunt atitudini care deroghează de la etica creştină. Există, însă, menţionată şi o altă componentă a păcatului şi anume păcatul prin **cuvânt,** ca un element al triadei păcătuirii: gândul, fapta şi cuvântul. Astfel, pe un Apostol (Buzău, 1704), se face următoarea precizare: " ... cine o va fura sau fura de la sfânta

---

154 *j.*
loidem, p. 21.
Ibidem.
L>. Radosav, *op. cit.,* p. 220.

beserică ... să fie anatema şi afurisit ... **nici să zică a me sau a ta** (s.n.), ce numai a sfintei beserici ... 1797"" .

Uneori, în retorica blestemului este cuprinsă întreaga polimorfîe a păcatului legat de deteriorarea donaţiei. într-o însemnare de pe o Evanghelie (Blaj, 1765) sunt expuse majoritatea actelor care fac obiectul imprecaţiei: "Această sfântă Evanghelie o au cumpărat roaba lui Dumnezeu, Todora, ... şi cine o va **clinti (s.n.)** sau o va **fura** (s.n.) şi cine o va **vinde** (s.n.) şi cine o va **cumpăra** (s.n.) ... să fie afurisit... Anul Domnului 1768"[i:>8].

O parte însemnată a retoricii blestemului este constituită din sancţiunile sau pedepsele prescrise la adresa celor vinovaţi. în general, se invocă blestemul celor 318 sfinţi de la Sinodul din Nicea, îndreptat împotriva lui Arie. Există o formulă completă a blestemului sau un model în ceea ce priveşte retorica imprecaţiei, aflată într-o însemnare pe un Octoih din secolul XVIII: " ... ar fi cineva să o răpească sau să o înstrăineze de la biserica din Cărăşeu, să fie afurisit în vecii vecilor, anatema, maranta şi de mine smeritul şi nevrednicul preot Dimitrie şi de sfinţii 318 părinţi, care s-au adunat la Nicea, dară mai vârtos de sfânta Treime, de Tatăl, Fiul, Duhul Sfânt, de Preacurata Fecioară, de Sfinţii Apostoli, Mucenici, Cuvioşi Cărturari, Sfinţilor Ierarşi, de toată ceata îngerească în veci .,. "[l9]. Se poate sesiza, pe marginea acestei însemnări, că formula blestemului are o structură piramidală, pornind de la blestemul preotului şi al celor 318 sfinţi, pentru ca, apoi, ca autoare a

---

[157] *Ibidem,* p. 222.

[158] G. M. Dragoş, *Cărţile sfinte,* în "însemnări ieşene", 3/1938, voi. VI, p. 160.

[159] D. Radosav, *op. cit.,* p. 224; cf. şi C. Turc, *Interdicţia de înstrăinare a cărţii româneşti prin blesteme în secolele XVII - XVIII,* în "Caietele David Prodan", I,nr. 1, 1994, pp. 72-77.

hlestemului, să fie angajată o întreagă **ierarhie divină,** de la "ceata . ereasc ă" la "Sfânta Treime". De asemenea, tipurile sau formulele sancţiunii sunt exprimate în variante graduale, în funcţie de ascendenţa **nivelului de vituperanţă** din retorica blestemului. Această gradualitate se poate repertoria în zece trepte: "să fie afurisit", "să fie blestemat", "să fie anatema", "să fie anatema, maranta", "va fi afurisenie de sfinţi", "sub afurisenia Sfintei Troiţe şi a Sfinţilor Părinţi", "să fie orânduit şi pedepsit cu pedeapsă bisericească", "să aibă judeţ înaintea lui Dumnezeu", "să fie afurisit, anatema, procleat, blăstămat", "să n-aibă parte cu Hristos". Gradul sau treapta a zecea din retorica blestemului reprezintă nivelul cel mai înalt al imprecaţiei şi sugerează irevocabilitatea în destinul creştin al omului şi anume excomunicarea prin **despărţire de divinitate, de comuniunea cu divinitatea,** anulându-se, astfel, şansa **îndumnezeirii,** privită ca punct final în demersul teleologiei creştine.

Un alt aspect care evidenţiază sentimentul religios adiacent cărţii este cel în care **cartea este raportată la timp** sau, mai exact, modul în care timpul se relevă prin carte. Fixarea timpului prin carte este, în general, arondată discursului religios asupra timpului. Timpul, în dogma creştină, este o concretizare a trecerii şi duratei spre plenitudine, adică este un "proces de fiinţare, sau, mai bine zis, procesualitatea fiinţării creaturii pe calea desăvârşirii", astfel încât dimensiunea timpului este valorizată de "timpul pentru mântuire" [60], de timpul eshatologic. Cartea religioasă, prin ipostaza ei în percepţia comunităţii, conturează în sens creştin dimensiunea timpului. Astfel, timpul, din această perspectivă, se află la discreţia voinţei divinităţii, drept pentru care şi timpul cărţii este direct

---

160 L>. Ciobotea, *Timpul şi valoarea lui pentru mântuire,* în "Ortodoxia", XXIX, nr. 2, 1977, p. 196.

proporţional cu timpul satului şi al bisericii. Există o intersectare a timpului sacru, care se află în gestiunea voinţei lui Dumnezeu, cu timpul profan, real, al satului, al bisericii, al cărţii. Astfel, pe o Evanghelie (Blaj, 1776), se află specificate aceste caracteristici ale timpului cărţii: "Această sfântă Evanghelie o au cumpărat Negre Time ... şi au dat pe sama sfintei biserici din Cuta într-această formă, ca vecinii şi nimeni de la mai sus numita biserică de Cuta **până ce va sta Cuta şi va cruţa milostivul Dumnezeu biserica noastră, adecă din Cuta** (s.n.), să nu o mute,.."[61] sau, într-o altă însemnare de pe un exemplar din Biblia (Blaj, 1795), se arată: "în anul 1806 ... Mădăras Ilie au cumpărat această sfântă carte, pe nume Biblie ... ca să fie în sfânta beserica din Cărăşeu ... până ce va fi **statul** besericii din Cărăşeu şi neamul acesta ... Amin." [62]

în alte cazuri, timpul cărţii este perceput ca fiind perfect echivalent cu timpul eshatologic, adică **timpul cărţii este timpul lumii lui Dumnezeu.** Astfel, pe un Apostol (Buzău, 1704), se menţionează: "Această sfântă carte, anume Apostol, să fie la sfânta beserica de Pomi. **Pomană să fie în veci până la sfârşitul lumii acesteia ... şi când beserica se va sfârşi au când va veni Ziua de Apoi şi vor peri toate deodată să fie şi periciunea acestei cărţi** (s.n.)... Anul 1797."[163]

Manifestarea sentimentului religios în ceea ce priveşte cartea se poate detecta şi în cazul pietăţii încorporate în **cărţile manuscrise.** Această pietate apare în cazul copiştilor, care creează o retorică, articulată de următoarele elemente: autor - carte - sentiment religios. Componentele sentimentului religios în cazul scrierilor cărţilor creştine sunt: smerenia, devoţiunea unei munci

---

[61] D. Pop, *op. cit.,* p. 44.
[162] *Ibidem,* p. 36.
[m] *Ibidem, p. 11.*

A chinate lui Dumnezeu, veneraţia lui Dumnezeu prin scrierea 'rtilor sfinte. în ceea ce priveşte prima componentă, **smerenia,** ea ste ilustrată în mod frecvent în stiliconarul aferent însemnărilor de copişti: "Şi ani *scris* eu' **robul lui Dumnezeu, şi mult păcătosul întru toate** (s.n.) popa Vasile Moldoveanu, dascălul ot Bocicoel ... 1700"[164]- O altă variantă a exprimării smereniei faţă de atotputernicia lui Dumnezeu este următoarea: "Scris-am eu, popa Lupu, aceste molitve dumnezeieşti, **cu păcătoasa mâna mea cea din ţărână** (s.n.) în ... 1734."[165]

Componenta **devoţiunii** se înscrie în perimetrul aceluiaşi stiliconar şi exprimă inspiraţia şi sprijinul lui Dumnezeu în realizarea manuscrisului, precum şi dăruirea acestei activităţi divinităţii: "Scris-am eu **cu ajutorul lui Dumnezeu** (s.n.) această carte de post, eu, dascăl Gavril ... Anul 1730 ... Pentru aceea şi eu **dau har Tatălui şi Fiului şi Duhului Sfânt** (s.n.) că mi-au dat sănătate, de aceea am ajuns de am început a scrie această carte sfântă, am ajuns sfârşitul ... "[166].

A treia componentă, cea a **veneraţiei,** cuprinde, pe de o parte, însemnele unei doxologii, a unei laude aduse lui Dumnezeu cu prilejul împlinirii muncii copistului, iar, pe de altă parte, veneraţia propriu - zisă a divinităţii prin mijloacele specifice scrisului: **"Laudă Ţie, Doamne, cu îngerii dau, cându sfârşimul aceste dumineceior trei părţi într-această carte** (s.n.) ... primeşte, Doamne, ca de la un păcătos, să slujesc Ţie în această lume până

---

164 D. Radosav, *Copii - manuscrise ale Cazaniei lui Varlaam în nord - vestul Transilvaniei,* în "Studia Universitatis Babeş - Bolyai, Historia", nr. 2, 1980, p. 21.

Idem, *Manuscrise româneşti din sec. al XVIII - lea în părţile sătmărene,* în "Satu Mare. Studii şi comunicări", voi. V - VI, 1981 - 1982, P-221.

166 „ *widem,* p. 224.

voi fi sănătos, **să fie de pururea cinstit şi lăudat numele Tău, iar| eu de la inimă de mărturisesc cu condeiul meu** (s.n.)"[167]. (Cazania lui Varlaam, manuscris din sec. XVIII)

Retorica sentimentului religios, evidenţiată în însemnările manuscrise de pe marginea cărţilor religioase, completează dimensiunea livrescă a mecanismului de constituire a trăirii şj sensibilităţii religioase în sensul că mesajul creştin, formativ, din cadrul literaturii .sentimentului religios este prelungit de percepţia cărţii religioase drept obiect şi proiecţie a pietăţii.

---

[167] D. Radosav, *Copii - manuscrise ...,* p. 17.

CAPITOLUL II PIETATEA

INDIVIDUALĂ 1. Rugăciunea; "Lex orandi, lex credendi"

în măsura în care "întreaga viaţă creştină, sub forma ei personală sau comunitară, se întemeiază pe rugăciune"[1], este firesc ca starea de rugăciune să fie una din modalităţile esenţiale de exprimare a sentimentului religios. Rugăciunea poate fi socotită o stare de pietate acută, iar, prin scopul, spiritul, atitudinile, momentul şi frecvenţa rugăciunii se poate cunoaşte **"temperatura religioasă a unui suflet şi a unei colectivităţi"[2].**

Rugăciunea este o manifestare elementară a identităţii creştine, este o mărturie irecuzabilă a gradului de interiorizare a creştinismului. împărtăşită la dimensiuni cvasiunanime de comunitatea credincioşilor, rugăciunea este "fluviul liniştit al pietăţii poporului creştin" , ce încorporează devoţiuni, nu de puţine ori dramatice, dar, în majoritatea lor, anonime şi cotidiene. Starea de rugăciune este un exemplu pregnant de ceea ce înseamnă "religie trăită". Ea transmite o anumită tensiune în planul pietăţii, pentru că rugăciunea înseamnă o "luptă pentru păstrarea credinţei, pentru întreţinerea unei viziuni spirituale şi a unei speranţe încrezătoare şi

---

., '• Bria. *Starea de rugăciune,* în "Ortodoxia", XXXV, nr. 4, 1983, p. 528.
~ J. Toussaert, *op. cit.,* p. 347.
F- Boulard. *La religion populaire dans le debat de la pastorale c°ntemporaine,* în *La religion populaire,* Ed. Beauchesne, Paris, 1976, p.

răbdătoare pentru a constrânge pe Dumnezeu să-şi realizeze promisiunile sale"[4].

Rugăciunea, ca exprimare a "religiei trăite", deci ca o deliberare în planul conştiinţei şi voinţei creştinului, este articulată de două caracteristici: prima - indusă de instrucţia religioasă sau catehizare, **"lex orandi",** iar cea de a doua - de un sistem de norme ale exerciţiului pietăţii, **"lex credendi".**

Rugăciunea este o consecinţă a cunoaşterii religioase, a catehizării. Dacă definim catehizarea drept o instruire în zona "cuvintelor simbolice din limbajul credinţei", ea presupune patru faze sau etape: "cunoaşterea istoriei biblice, compararea diverselor texte de istorie biblică, pentru a se putea evidenţia constantele, imaginile, simbolurile, care revin în mod regulat în fiecare din istorii, descoperirea asperităţilor textului, a bizareriilor narative, a semnificaţiei cuvântului simbolic", ultima etapă fiind reprezentată de **"interiorizarea cuvântului"** . Această etapă determină "eclerajul" vieţii intime a individului, prin participarea la **rugăciune,** la liturghii şi sacramentele bisericii. Rugăciunea presupune, aşadar, trăirea religioasă **în şi prin cuvinte,** fiind un moment de maximă intimitate în dialogul creştinului cu divinitatea şi, deopotrivă, de mare intensitate a pietăţii individuale. Rugăciunea "produce religie", iar "simţul religios se roagă, după cum organul mental gândeşte"[6]. Ea transmite o trăire religioasă intensă şi punctuală în discursivitatea monotonă a vieţii cotidiene, ea este un

---

[4] A. Wyler, *L'educateur au service de la fois - mission et visage du catechiste,* Ed. Le Centurion, Paris, 1978, p. 80.

M. Baumann, *Le didactique du cate'chisme des adolescentes,* Neuchâtel, 1993, p. 38.

[6] J. L. Chretiene, M. Henri, J. L. Marion, P. Ricouer, *Fenomenologie şi teologie,* Ed. Polirom, Iaşi, 1996, p. 38.

» **vânt rănit",** deoarece îşi "are întotdeauna originea în rana unei , rjj sau a unei mâhniri, întotdeauna o sfâşiere îl face [pe om - 1 să-şi deschidă buzele şi o face fiindcă este mereu şi altfel rănit" . „ . . , , . . , . . ,. .,

Tipologia rugăciunilor releva complexitatea atitudinilor "gestuale şi interioare", care pot fi sistematizate după **forma** rugăciunilor: orale, lectura - meditaţie, rugăciunea mentală, după **timpul rugăciunii:** lungi şi neîntrerupte, scurte, foarte scurte şi frecvente, după **intensitate:** silenţioase, recitate cu "murmurul buzelor", declamate cu voce înaltă, rugăciuni spuse sau cântate.[8]

De-a lungul Evului Mediu, "cuvintele, gesturile, modelele rugăciunii se reproduc într-o **continuitate** impresionantă, întreruptă, din timp în timp, de inovaţii rare, precum multiplicarea genuflexiunilor sau recitarea lui Ave"[9].

Gramatica rugăciunii vădeşte următoarele constante în discursul rugăciunii: invocarea atotputerniciei lui Dumnezeu, prezentarea datoriilor creştinului faţă de divinitate, expunerea nevoilor creştinului în faţa lui Dumnezeu, angajamentul de a "deveni mai bun pentru gloria lui Dumnezeu"[10]. Discursul astfel articulat este cuprins în propoziţii "simple, expresive şi înălţătoare" ', fiind exclus verbiajul provocat dinspre "impresionabilitatea excesivă"[12]. Concentrarea verbală nu exclude, însă, impregnarea discursului cu interjecţii, precum: "O, Doamne",

---

Ibidem, p. 74.

Prier au Moyen Âge. Pratiques et experiences. Sous la direction de Nicole Berion, Jacques Berlioz et Jean Langere, Ed. Brepols, 1991, p. 9.

Jbidem,p. 14.

n L'abbe Desgeorges, *De l'oraison,* Lyon, 1861, pp. 22 - 28.

l2**1.^Bria,** *op. cit.,p.* 525.

L'abbe Desgeorges, *op. cit.,* p. 112.

"Vai, Doamne", prezente, mai ales, în rugăciunile "oamenilor simpli"[13].

Rugăciunea situată între norme şi paradigme creştine prezintă locuri comune în ceea ce priveşte varietatea confesională în cadrul creştinismului. în literatura devoţională a secolului XVIJ din spaţiul englez puritan, rugăciunea se derulează pe cele trei momente ale zilei (dimineaţă, prânz şi seară), tot aşa după cum ele sunt prezente în fiecare zi a săptămânii, deci de luni până duminică, şi rugăciuni făcute în momente liturgice sau sacramentale (liturghie, comuniune, botez, cununie etc.), rugăciuni de trebuinţă (în timpul calamităţilor naturale, războaielor etc). în total, un număr de 50 de rugăciuni care intră în urgenţele pietăţii individuale şi colective[14].

Acelaşi număr de rugăciuni, construite, în general, pe aceleaşi structuri tematice sau momente exponenţiale, se pot găsi în exerciţiul devoţional şi în cărţile de rugăciuni ortodoxe din secolul al XX - lea, de exemplu: rugăciunile dimineţii, rugăciunile de peste zi, rugăciunile de seară, rugăciunile pentru plecarea la biserică, rugăciuni pentru diferite trebuinţe (pentru părinţi, pentru copii, pentru căsătorie, călătorie, pentru împăcarea şi îmblânzirea vrăşmaşilor, rugăciuni pe patul de moarte), rugăciunile sfintei taine a pocăinţei, rugăciunile sfintei cuminecături etc.'[5] Se poate constata că, într-adevăr, aşa cum s-a arătat mai sus, rugăciunile se reproduc într-o continuitate impresionantă, extraconfesional şi extratemporal, ele fiind mărturia indeniabiiă a constantelor religiei, a **interfeţei duratei lungi** a religiei.

în perimetrul aceleiaşi convergenţe, ilustrate de rugăciune între medii confesionale diferite, se situează şi opiniile teologale

---

Prier au Moyen Age, ..., p. 201.

[4] Cf. M. Sparke, *The Crums ofComfort,* London, 1628.

[5] Cf. *Carte de rugăciuni,* Timişoara, 1995.

rimate relativ la rugăciunea inimii, a minţii sau rugăciunea lui f-
c **Rugăciunea mentală,** "oratio mentis", este definită în mediul
tolic ca o rugăciune fundamentală, având un "corp", constituit din i
părţi, determinate de ipostaza lui Iisus în faţa creştinului: "a-1 vea
pe Iisus în faţa ochilor", "în inimă" şi "în mâini"[16]. în mediul teologal
ortodox, rugăciunea lui Iisus presupune "simţirea realităţii însăşi a
lui Dumnezeu" sau "simţirea realităţii neatinse pe care o încearcă
mintea", apoi "coborârea minţii în inimă", prin care se realizează
întâlnirea inimii cu Dumnezeu, astfel încât "prezenţa lui Dumnezeu
copleşeşte totul"[17]. Scopul unei astfel de rugăciuni în viziune
ortodoxă este "îmbunătăţirea creştinului". în cadrul teologiei
catolice, acceptându-se cea de a treia parte din "corpul" rugăciunii
minţii şi anume aceea în care "Iisus se află în mâinile creştinului",
se defineşte abilitarea creştinului de a transpune prin intermediul
"mâinilor, organe de acţiune" "rezoluţii bune", inspirate de Iisus
pentru existenţa sa imediată[18]. Dacă cea de a treia parte a rugăciunii,
aşa cum este ea prezentă în teologia catolică, evidenţiază în mod
explicit un anumit pragmatism prin ceea ce înseamnă elaborarea
"rezoluţiilor bune", teologia ortodoxă doar **induce** acest aspect, ca
prelungire subtextuală: "rugăciunea sau, mai degrabă ruga, ca
lucrare neîncetată, reprezintă un mijloc foarte eficace pentru
curăţirea de patimi şi dobândirea iubirii, dar trebuie să fie
neapărat ajutată şi de virtuţi, care presupun poruncile Domnului
Iisus"[19].

---

16 n. Lemaire, *L'artdefaire oraison,* Paris, 1903, pp. 17 - 33.

17 D. Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt,* Ed. Deisis, Sibiu, 1995, pp. 53 - 58.

18 H. Lemaire, *op. cit.,* p. 31 - 32.

19 Teoclit Dionisiatul, *Dialoguri la Athos,* voi. II, Ed. Deisis, Alba Iulia, H p. 22.

Agenda pietăţii individuale, evidenţiată prin rugăciune ca stare elementară de evlavie, este construită pe un ciclu septenar. Repertoriul de rugăciuni din cuprinsul unei săptămâni, destinate fiecărei zile, se poate reconstitui din conţinutul Ceaslovului, care este *un* adevărat vademecum în exerciţiul pietăţii individuale. Relevant este a defini modul diferit prin care, pe de o parte, este **percepută divinitatea** de către creştini şi, pe de altă parte, **autoproiecţia creştinului** în faţa divinităţii. Aceste două repere formale din sintaxa rugăciunii măsoară tensiunea pietăţii, precum şi expresia trăirii religioase în succesiunea zilelor unei săptămâni. Astfel, în ediţia din 1790 a Ceaslovului de la Sibiu, extrâgând formulele de început ale rugăciunii zilnice, se pot detaşa cele două repere ale pietăţii, derulate în rugăciunile din cadrul zilelor săptămânii.

începutul rugăciunii înseamnă o invocaţie a lui Dumnezeu, o "apprehensio vie şi atentă a omniprezenţei lui Dumnezeu"[20], prin pomenirea numelui lui Hristos, iar "numele lui Hristos înseamnă însăşi Prezenţa Sa"[21]. Invocarea lui Dumnezeu şi a lui lisus Hristos se face concomitent cu prezentarea antitetică a nimicniciei sau a stării păcătoase a creştinului rugător, iar autoproiecţia creştinului "prin pomenirea numelui [lui fisus Hristos - n.n.] ... are şi un element de pocăinţă şi mărturisire"[22]. O agendă a pietăţii prin distribuirea rugăciunilor dintr-un ciclu septenar cuprins în Ceaslovul mai sus menţionat, evidenţiată prin formulele de începere a rugăciunilor, se prezintă astfel[2] :

L'abbe Desgeorges, *op. cit.,* Paris, p. 65. I.

Bria, *op. cit.,* p. 529.

"" *Ibidem.*

[23] *Ceaslov,* Sibiu, 1790, p. 186 et sq.

Rugăciunea zilei	Formula de început	Percepţia divinităţii	Autoproiecţia creştinului
1 "Rugăciunea de ziua de duminică"	"De vreme ce ziua duminicii îmi aduce aminte preaputernicia Domnului meu"	**"preaputernicia** Domnului meu"	"îmi aduce **aminte"**
2. "Rugăciunea de luni"	"o, vecinice Domnule, Iisus Hristos, cu adâncă şi mare smerenie a inimii mele ... mărturisesc că greşesc în toate zilele"	**"vecinice** Dumnezeule, Doamne, Iisuse Hristoase"	"cu adâncă şi mare smerenie a inimii mele ... **mărturisesc** că greşesc în toate zilele"
3. "Rugăciunea de marţi"	"o, Doamne şi Dumnezeul meu, astăzi stau osândit înaintea feţii tale cei sfinte"	**"Dumnezeul *meu"***	**"stau osândit** înaintea... feţii tale"
4. "Rugăciunea de miercuri"	"Preaputernice şi iubitul meu, Dumnezeu, îmi aduc aminte, te-ai născut om din Sfânta Fecioară"	**"Preaputernice şi iubitul meu,** Dumnezeu"	"îmi aduc **aminte,** te-ai născut om"
5- "Rugăciunea de joi"	"Doamne Iisuse Hristoase, fiul şi cuvântul lui Dumnezeu, Tatăl, precum	**"fiul şi cuvântul** lui Dumnezeu"	"cu mare **smerenie"**

	în ziua de astăzi te-ai sculat de la cină şi ai spălat cu mare smerenie picioarele ucenicilor tăi"		
6. "Rugăciunea de vineri"	"Doamne, Iisuse Hristoase, dulcele mântuitorule sufletului meu, mărturisesc înaintea ta... cum că eu sânt acela ce te-am răstignit cu păcatele mele"	"dulcele **mântuitorule** sufletului meu"	**"mărturisesc ... că te-am răstignit** cu păcatele mele"
7. "Rugăciunea de sâmbătă"	"Doamne, Iisuse Hristoase, judecătoriu! meu si vecinice Dumnezeule, cunosc adevărat cum că păcatele mele nu poate nici condeiul să le scrie ..."	**"judecătoriul** meu şi vecinice Dumnezeule"	"păcatele mele **nu poate nici condeiul** să Ie scrie"

Formula de invocare ilustrează atributele divinităţii: **preaputernicie, veşnicie, mântuire,** care traduc o gradualitate a acestora în percepţia creştinului. Astfel, în ziua de sâmbătă, sfârşitul săptămânii, care poate însemna şi sfârşitul unui ciclu de viaţă,

ipostaza lui Dumnezeu Fiul este aceea de judecător, rugăciunea în ne conţinând un mesaj eshatologic. Pe de altă parte, atributele divinităţii sunt configurate **ciclic,** adică atât în rugăciunea de luni, ât şi [m cea] d[e] sâmbătă se invocă veşnicia lui Dumnezeu, evidenţiind, astfel, o semantică a complinirii, adiacentă săptămânii, nrivită ca segment esenţial şi atotcuprinzător în calendarul creştin.

Autoproiecţia individului traduce o alternare între starea de **anamneză** ("mi-aduc aminte": duminică şi miercuri) şi **trăirea în prezent** a stării de păcat şi de pocăinţă ("stau osândit", "cu mare smerenie", "te-am răstignit cu păcatele mele": luni, marţi, joi, vineri), culminând cu o autoreflecţie de inspiraţie strict livrescă ("păcatele mele nici condeiul nu poate să le scrie" - sâmbătă).

Admiţând că "structura internă a rugăciunii creştine corespunde structurii sufletului omenesc"[24], rugăciunea transpune notele fundamentale ale sentimentului religios: "înălţare sufletească, comuniunea cu Dumnezeu, reprimarea sufletească (tulburare, deprimare), păcatul"[25] şi, corespondent acestor caracteristici ale sentimentului religios, rugăciunea exprimă veneraţie, admiraţie, laudă, mulţumire, iubire, bucurie, compasiune, tristeţe etc.[26]

Rugăciunile zilnice cuprinse în Ceaslov consacră, aşadar, complexitatea trăirii religioase şi a sentimentului religios, precum şi specificităţile exerciţiului cotidian al vieţii creştine a individului.

---

[24] Al. I. Stan, *Rugăciunea în creştinism şi în alte mari religii,* în "Ortodoxia", XXXV, nr. 4, 1983, p. 527. ~[6] L. Bologa, *Psihologia vieţii religioase,* Cluj, 1930, p. 29.

H. Lemaire, *op. cit.,* p. 38.

în general, rugăciunile au o structură trinitară, consacrată în teologia rugăciunii: laudă, mulţumire, cerere[27]. Calendarul zilnic al rugăciunilor cuprinde, în principal, rugăciuni de dimineaţă, prânz şi seară, normă a pietăţii individuale şi, de asemenea, exigenţă minimă în pedagogia creştină. Agenda pietăţii individuale comportă o serie de **particularităţi.** Dacă norma rugăciunilor zilnice este, în general, recomandată tuturor indivizilor, este evidenţiată, însă, şi o distincţie între rugăciunea dinspre **"partea bărbătească"** şi alta dinspre **"partea muerească",** astfel încât femeilor, asociate mai pregnant păcatului originar, le este destinat un exerciţiu pios mai intens şi mai riguros. într-o însemnare din 1776 se arată că femeia trebuie să zică "rugăciunea îngerului de mai multe ori pe zi şi pe noapte, cându să direpte întâi gândul la rugăciune"[28].

O altă particularitate a rugăciunii este conturată de precaritatea instrucţiei religioase şi de componenta majoritară, iletrizată a comunităţilor creştine. în acest caz, enunţarea rugăciunii este substituită de o **gestică aferentă,** compusă, în principal, din semnul crucii, închinare sau îngenunchere. într-o menţiune din 1713 se arată că românii, "mici şi mari, îngenunchează în faţa icoanelor pictate, în biserică şi acasă ... Ei s-ar ruga la ele, dar nu ştiu nici o rugăciune, chiar Tatăl Nostru îl ştiu rosti numai foarte puţini în toată ţara" şi "îngenunchind în faţa icoanelor, în loc de rugăciune, ei fac numai semnul crucii" . într-o însemnare din 1656 1658, gestica rugăciunii este relatată într-o **ipostază paradigmatică,** ce adnotează în egală măsură particularităţile unei

[v] Cf. E. Cornițescu, *Sensul rugăciunii după Vechiul Testament,* în "Ortodoxia", XXXV, nr. 3/1983.

[28] 1. Bianu, *op. cit.,* tom I, Bucureşti, 1907, p. 419.

[29] S. Reli, *Viaţa religioasă şi morală românească în sec. XVIII - XIX după scriitori străini,* Cernăuţi, 1935, p. 5.

■ taţi ortodoxe române de la mijlocul secolului XVIJ: "când intră f biserică, credincioşii cad în genunchi, când în faţa Fecioarei Măria, când în faţa Sf. Gheorghe. Se închină şi fac cruci mari şi âtânii adânci, până la pământ, ducând mâna dreaptă întâi la frunte, apoi Ia piept, apoi la partea dreaptă şi, în sfârşit, la partea stângă a pieptului, în formă de cruce", iar "pe cel care face **altfel semnul crucii** (s.n.) nu-1 socot dreptcredincios, ci străin"[30]. Gestica rugăciunii identifică, aşadar, o anumită entitate etnică şi confesională. Necesitatea rugăciunii în viaţa creştină a individului revine cu insistenţă exprimată în activitatea pastorală şi de îndrumare bisericească a elitei ecleziastice. Rugăciunile fundamentale sau "cele de lipsă creştinului", Tatăl Nostru, Crede - ui. sunt invocate drept urgenţe în pietatea individuală ortodoxă, iar, în mediul greco - catolic, la mijlocul secolului al XVIII - lea, la aceste două rugăciuni este adăugată rugăciunea "Bucură-te, Măria" .

Dacă rugăciunea este unitară atât din punct de vedere al conţinutului ei, centrat pe invocarea raportului individului cu divinitatea, cât şi din punct de vedere al normelor care stabilesc un nivel minimal al practicii devoţionale prin rugăciune, în aceeaşi măsură, prin modul, contextul şi timpul rugăciunii, ea diferenţiază socialmente comunitatea creştină.

Cum se rugau Domnul, boierul, călugărul, ţăranul sunt tot atâtea particularităţi sau variante ale rugăciunii. Dacă la nivelul elitelor, rugăciunile sunt anturate de un anumit grad de ritualizare sau convenţionalism, spre treptele sociale cele mai de jos ele se

[30] *Călători străini despre Ţările Române,* voi. V. Bucureşti. 1973, p. 594 (|[n] continuare *Călători străini...*).

', "[ac]"Şanu, *Vechi vizitaţiuni canonice în Ardealul veacului al XVIII - ea* [în] "Cultura Creştină"[1], XVI, nr. 2, 1936, p. 156 et sq.

derulează firesc, într-un anonimat, care, aşa cum am arătat mai sus a fost definit ca "fluviul liniştit al rugăciunii poporului creştin mărturie irecuzabilă a unei spiritualităţi de bună calitate şi a unei carităţi fraternale delicate"[32].

a. Rugăciunea Domnului se plasează într-o "supraveghere permanentă" dinspre ritualul ceremoniilor şi al preeminenţei domniei. Dimensiunea religioasă a domniei şi, implicit, pietatea Domnului nu poate fi detaşată de virtualitatea jpostazei politico - sociale a voievodului. Pietatea recognoscibilă în ceremonial consacră unul din cele mai importante însemne ale domniei. Rugăciunea Domnului se instituie, odată cu întemeierea domniei, în epoca genezei statului feudal, drept "fundamentum regi" sau "regni". Domnia, privită ca instituţie divină, "Dei gratia", se află în poziţie sintagmatică cu biserica. Cetatea de scaun încorporează în timp biserica ierarhiei de cel mai înalt grad, care, deopotrivă, este şi biserică domnească. Raportul "între curtea domnească şi biserica din Mitropolie, în care slujea cel mai înalt ierarh al ţării, poate fi explicat numai dacă îl referim la raportul dintre palatul imperial bizantin şi Patriarhia din Constantinopol, două înalte foruri alăturate, strâns legate, dar constituind entităţi separate. Tot astfel, cum biserica Patriarhiei îndeplineşte şi funcţia de paraclis imperial, lăcaşul religios de la Curtea de Argeş, închinat Sf. Nicolae, îndeplinea atât funcţia de biserică a Mitropoliei, cât şi pe aceea de capelă a curţii alăturate"[33]. Scaunul domnesc se află în proximitatea bisericii arhiereşti, care, aşadar, îndeplineşte şi funcţia de paraclis de rugăciune pentru domn. Astfel, cadrul rugăciunii domneşti se

---

■ F. Boulard, *op. cit.,* p. 35.

P. Chihaia, *Din cetăţile de scaun ale Ţării Române,* Bucureşti, 1974, P-79.

turează în echivalenţa scaun domnesc - biserică domnească, ■ cooală sau mitropolitană. Trăirea religioasă a Domnului prin âciune este **confiscată,** de la bun început, de ceremonie, de ritual.

La sfârşitul secolului XVII şi începutul secolului XVIII, în oca domniei lui Constantin Brâncoveanu, rugăciunea şi gestica religioasă a Domnului este surprinsă astfel: "... l-au primit la uşa bisericii, cu litanii, cu axion şi, după ce au mers în biserică, sărutând icoanele, au sărutat şi mâinile arhiereilor, dând mâna şi cu toţi iguminii, cu toţi preoţii" .

Rugăciunea Domnului şi gestica pietăţii sale se prezintă în **mai multe variante,** impuse de topica ceremonialului. Rugăciunea în ceremonial este evidenţiată cu prilejul marilor sărbători: "Sfânta Nascere", "Sfântul Vasile", "sfântul Botez", la "învierea Domnului", la "ziua Sfântului Gheorghe" etc."""[1] Pe lângă faptul că Domnul se roagă, el este şi obiectul rugăciunii celor mulţi. Astfel, de foarte multe ori, rugăciunea Domnului primeşte valenţele unei **rugăciuni colective** sau **solidare,** în sensul că nevoile sau momentele de mare dificultate în care se află Domnul atrage rugăciunea întregii colectivităţi, care potenţează sau intermediază rugăciunea individuală a voievodului (la aceasta adăugându-se, firește, pomenirea şi rugăciunea pentru Domn, invocată în cadrul fiecărui serviciu divin). Astfel, călătoria lui "Nicolae Mavrocordat, Domn al Ţării Româneşti, la Ismail, determinată de chemarea sultanului, care 1-a pus pe Domn într-o situaţie de mare îngrijorare sau incertitudine privind domnia sau propria persoană, declanşează [0] febrilă rugăciune colectivă: "La purcederea Domnului din

---

35 *Cronicari munteni,* voi. II, Bucureşti, 1961, p. 245.

*-'• M. Kogălniceanu, *Cronicele României,* voi. III, Bucureşti, 1974, p. 299 et sq.

Bucureşti, au dat ... învăţătură **pre Ia toate mănăstirile şi pre la toate bisericile din tot oraşul Bucureşti, ca să facă preoţii denii, liturghii şi rugăciuni către Dumnezeu în toate zilele, neprestan** [necontenit - n.n.] **pentru Domn** (s.n.) ... care s-au şi făcut şj Dumnezeu, ca un milostiv, au ascultat şi au bine primit acele neîncetate rugăciuni, pentru că au făcut mare milă, de au fost învirtejirea (întoarcerea - n.n.) Domnului la scaun şi curând şi au venit şi Domnul şi ceilalţi toţi sănătoşi pre la căşile lor."[36]

Analizând o rugăciune domnească plasată în prima jumătate a secolului XX şi anume **"Rugăciunea unei Regine"** (rugăciunea Reginei Măria, 1938), regăsim, în linii mari, aceleaşi caracteristici ale rugăciunii domneşti din perioadele precedente. Rugăciunea Reginei Măria începe cu invocarea umilinţei în spiritul cuvintelor Apostolului Luca (13, 14, 11): "Căci oricine se înalţă va fi smerit şi cine se smereşte va fi înălţat". Astfel, rugăciunea Reginei României porneşte de la înălţimea ipostazei exponenţiale pe care o are datorită lui Dumnezeu şi pe care o proiectează într-o stare de umilinţă, specifică omului care se roagă: "M-ai înălţat... şi ai pus în mâinile mele o putere ce nu e hărăzită multora". în egală măsură, această rugăciune regală este un alt tip de rugăciune cu **valenţe colective,** pornită, de astă dată, nu dinspre cei mulţi spre Rege sai Principe, ci de la Regină spre cei mulţi: "Dă-mi o inimă ... destul de mare ca să pot iubi şi pe cei pe care nimeni nu-i iubeşte" şi "ca **săi** suport toate durerile pe care le văd şi aud"[37].

Rugăciunea domnească este, astfel, **supravegheată** din interior dinspre ritual, dinspre ceremonie sau colectivitate, dar, deopotrivă - având în vedere că voievozii români creştini erau

---

36
Cronicari munteni, voi. I, ..., p. 561. *Rugăciunea unei Regine,* în "Misionarul", nr. 7 - 8 , **Chişinău, 1938,** p-389 - 390.

j turcilor necreştini - şi dinspre exterior, în sensul că, trăirea lisioasă, în unele momente excepţionale, este dedublată, se fuaiază într-o intimitate în care se evidenţiază adversitatea funciară a Domnului creştin faţă de stăpânul păgân şi solidaritatea nemărturisită a voievodului cu victoriile "reconquistei" creştine. Astfel, Constantin Brâncoveanu, aflând de victoria creştinilor asupra turcilor la Belgrad în ziua de 8 septembrie, ziua naşterii •'Născătoarei de Dumnezeu şi pururea Fecioarei Măria", ieşind de la utrenie şi "înţelegând de această veste veselitoare de izbânda creştinilor **au dat slavă lui Dumnezeu şi Maicăi Sfinţii Sale** (s.n.)"[38]-

Poziţia preeminentă a voievodului în cadrul comunităţii creştine determină în percepţia colectivă o configurare **exemplară a rugăciunii domneşti.** Domnul personifică un adevărat model de pietate, iar, în agenda sa cotidiană, rugăciunea ocupă primul loc. Constantin Mavrocordat, Domnul Ţărilor Române, îşi articula programul zilnic astfel: "'îşi împărţea timpul cu rugăciunea ... cu divanul şi cu citirea cărţilor. Somnul cel dulce era foarte măsurat: se scula dis-de-dimineaţă, la orele 5 din noapte şi stătea în biserică cu mare luare aminte şi **evlavie** (s.n.), împreună cu toţi boierii şi slugile domneşti, care locuiau la curtea domnească, care şi ei se sculau când se crăpa de ziuă, după exemplul Domnului ..."[39]. în derularea aceleiaşi agende zilnice a pietăţii se pot aşeza şi lecturile Domnului din "cărţile lui Ioan Hrisostom sau ale lui Vasile cel Mare sau ale lui Macarie Egipteanul sau ale altor sfinţi, însemnând vorbele aflate în ele ce se referă la domnitori"[40]. Acest tip de lectură

3«

39 *Cronicari munteni,* voi. II, ...? p. 93.

u- Barbu, *Timpul şi privirea în civilizaţia românească a secolului al XVUI- lea,* Ed. Antet, Bucureşti, 1996, pp. 59 - 60.

Ibidem, p. 20.

se poate circumscrie conceptului de **lectio divina,** ca "lectură rugătoare, cuvântul rugat, rugăciune meditată"[41], detectabilă pe traiectoria **lectio - meditatio - oratio.** Lecturile Domnului focalizate la "ce se referă la domnitori", intră într-o perifrază a unei rugăciuni convenţionale, dar "mult mai în armonie cu ansamblul vieţii cotidiene şi, mai ales, mult mai nemijlocit orânduit către Dumnezeu"[42]. Lectura "rugătoare" consacră, în acest caz, un mod de desăvârşire prin rugăciuni a unui credincios, dar nu un oarecare, ci un credincios - principe.

b. Rugăciunea boierului se află în acelaşi context ritualizat sau articulat de ceremonie. Agenda rugăciunii **boierilor veliţi** se derula în funcţie de atribuţiile pe care le aveau în divanul ţării. în secolul al XVII - lea, "arhidiaconului Paul de Alep, om al bisericii, îi părură boierii moldoveni **peste măsură de religioşi** (s.n.). In toată dimineaţa se duceau la biserica curţii spre a asista la utrenie şi apoi urcau la domn şi rezolvau afaceri în divan. Apoi se coborau la liturghie şi nu părăseau biserica până Ia amiază, când plecau la prânz" ". Documentele înregistrează, şi în cazul rugăciunii boierilor, o modalitate colectivă sau coparticipativă în exerciţiul pietăţii, care evidenţiază, însă, o gestică similară cu a celorlalte categorii sociale: "Pe timpul lui Matei Basarab, aflându-se de Paşti in biserica curţii şi Patriarhul Antiohiei, Macarie, toţi boierii îl •ugară să li se citească o rugăciune de iertare a păcatelor şi se **iruncară toţi cu feţele la pământ, sărutându-i, apoi, mâinile**

E. Bianchi, *Cuvânt şi rugăciune,* Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 39. " J. A. Vinei, *Lectio divina,* în *Vie consacree,* nr. 54, 1982, p. 289 - 290; pud E. Bianchi, *op. cit.,* p. 39. ' S. Reli, *op. cit.,* p. 8.

"[44] Unele documente prezintă şi particularităţi ale rugăciunii
• dividuale a boierilor, surprinsă mai ales în momente de acută voinţă şi d[e] trăire religioasă. Astfel este rugăciunea din 1751 a boierului Nicolae Dudescu, biv vel vornic, care a fost persecutat şi "nchis de domnitorul Grigorie Ghica: " ... care văzând că Dumnezeu mă pedepseşte pentru mulţimea păcatelor meale, am epicalisit [chemat în ajutor - n.n.] şi am chemat pe acest sfânt Nicolae ca să-mi ajute, să mă scape din mâna vrăşmaşilor. Şi aşa, făr de zăbavă si în grabă şi-au arătat mulţimea milelor sale către mine. Eu dar, robul tău, cu ce ai dat mirie să mă arătu altu numai având fără numai am hotărât puindu gându la Dumnezeu şi la ajutoriul sfântului ca den temelie să facă această sfântă bisericuţă cu a mea cheltuială la satul Stroieşti."[45]

Topica rugăciunii, în acest caz, comportă un enunţ complex, articulat de cele trei componente esenţiale ale corpului rugăciunii: **"consideraţiile", "afecţiunile"** şi **"rezoluţiile"[46].** "Consideraţiile" sunt definite de acel "retour sur nous - memes", adică **conştientizarea stării de păcătos** ("Dumnezeu mă pedepseşte pentru mulţimea păcatelor mele") şi care "precede dialogul cu Dumnezeu sau Sfânta Fecioară şi sfinţii" . De la "consideraţii" se face trecerea la "afecţiuni", care transpun stări sufleteşti ce se reifică în virtuţi creştine, precum **credinţa şi speranţa** ("am epicalisit şi am chemat pe acest sfânt Nicolae ca să-mi ajute ... şi aşa fără zăbavă şi în grabă s-au arătat mulţimea milelor sale către mine"). A treia componentă, care sunt

---

. *Ibidem.*
N. Iorga, *O prigonire politică sub fanarioţi,* în "Analele Acad. Rom. Mem. Sect. Ist.", seria III, tom IV, pp. 377 - 378. [47] L'abbe Desgeorges, *op. cit.,* p. 76 et sq. *ibidem,* p. 82.

;zoluţiile", induc, în raport cu trăirea religioasă, o voinţă sau emisiunea **"determinărilor generoase"[48].** Aceste rezoluţii pot fi **iversale** ("îmi propun să-l iubesc pe Dumnezeu", "vreau să-mi Vânez mândria" etc.) sau **particulare,** cum este cazul în 'ăciunea boierului Nicolae Dudescu: "Eu, dar robul tău ... numai ! hotărât puindu gându la Dumnezeu şi la ajutorul sfântului ca i temelie **să fac această sfântă bisericuţă** (s.n.)". Pe de altă te, rugăciunea fixează şi un **schimb de prestaţii** între credincioşi livinitate, o echivalenţă între ajutor şi ofrandă: "tantum proficies, intum tibi ipsi vim intuleris". Reconstituirea sentimentului gios aferent acestei rugăciuni se poate face şi urmărind o ectorie adiacentă componentelor corpului rugăciunii, evidenţiată ipostaza în care credinciosul se plasează în exerciţiul său de tate faţă de divinitate. Traiectoria se relevă, în principal, prin rnanţa dintre **apropiere** sau **depărtare** faţă de divinitate şi care iscrie o dinamică sufletească concentrată în economia textului ăciunii: mărturisirea, "confiteor" - ui stării de păcat presupune o anţare ("Dumnezeu mă pedepseşte"), dar şi o apropiere îoactivă faţă de divinitate ("am epicalisit", "am chemat"). opierea se face prin intercesiune ("am chemat pe acest sfânt olae"), răspunsul divinităţii fiind evident ("s-au arătat mulţimea ;lor către mine"). Urmează apoi o comuniune cu divinitatea prin rmediul gândului ("puindu gându la Dumnezeu şi la ajutorul tu"), în urma căreia creştinul, dobândind o stare de graţie, umscrisă carităţii, deliberează într-un act ctitoria! ("am hotărât ă fac această sfântă bisericuţă cu a mea cheltuială"). Cu alte nte, această rugăciune a boierului Dudescu transpune plexitatea stării de pietate cu o dinamică şi o fervoare a trăim tine, care reverberează în baroc.

---

dem, p. 117.

c. Rugăciunea călugărului delimitează aşa - numita „[49] **"matrice monastică a rugăciunii"** , importantă atât prin ponderea care o deţineau mănăstirile în viaţa şi trăirea religioasă a manilor, dar şi prin faptul că rugăciunea călugărului era o ăciune »jn extenso", în sensul că monahul era **"om al rugăciunii nentru lume".** "în mănăstirile de obşte se săvârşea şi se săvârşeşte si acum zilnic Sfânta Liturghie, cu cele şapte laude şi alte slujbe pentru credincioşi. Acesta era rolul principal al mănăstirilor: rugăciunea pentru credincioşii din toate categoriile, cum dovedesc documentele vremii. Domnitorii numesc pe călugări «rugătorii noştri către Dumnezeu»."[50] Mănăstirea devine o adevărată instituţie rugătoare prin subsumarea rugăciunilor colective, dar şi individuale ale călugărilor.

"Monahul încearcă să se roage tot timpul, nu numai în decursul orelor consacrate rugăciunii. Rugăciunea constantă poate fi practicată, recitând una din următoarele: Doamne miluieşte sau Slavă lui Dumnezeu pentru toate sau Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul, ori un vers din Psalmi."[51] Dimensiunea informală a rugăciunii monastice nu exclude, însă, anumite normative sau structuri în acest exerciţiu al pietăţii. Astfel, catismele din Psaltire, Imnul Acatist articulau agenda rugăciunii călugăreşti, după cum nelipsită era "rugăciunea

---

[49] so *fner au Moyen Age...,* (cap. IV).

Dr. Irineu Pop Bistriteanul, *Monahismul, chivotul neamului românesc,* Ed. Omniscop, Craiova, 1995, p. 83.

Ibidem, p. 81.

lui Iisus, urmată de mătănii, adică de închinăciuni şi metanii (de la 600 la 1000)"[52].

"Matricea monastică a rugăciunii" s-a diseminat în mare măsură în comunităţile ortodoxe româneşti, începând cu secolul al XVII - lea şi prin aşa - numitele "sihăstrii săteşti", care erau "mici frăţii în care văduvele şi bătrânii, după ce împărţeau totul săracilor, se puneau în slujba bisericii din sat şi, sub povaţa preotului din sat, ajutau pe bolnavi, se **rugau** (s.n.), posteau."" Conform mărturiei lui Marco Bandini, în secolul XVII, în jurul mănăstirii Neamţului, "pădurile foşneau de sihastri"[54], aspect ce configurează marea renaştere spirituală a ortodoxismului dinspre o variantă românească şi anume aceea reprezentată de paisianismul din secolul al XVIII - lea. Contactul permanent al "insularităţii monastice" cu lumea mireană este detectabilă, aşadar, atât prin "pastoraţia specială a monahilor", întrucât monahii sunt, în cele din urmă, în mijlocul poporului, "rugăciunea fiind cea dintâi faptă bună pe care ei sunt datori să o împlinească din dragoste pentru fraţii lor, oamenii din lume"[55], cât şi prin existenţa în secolul XVII - XVIII a acelor "sihastri săteşti".

Unei "matrici monastice" a rugăciunii i se poate asocia transfigurarea imagistică a sensibilităţi religioase începând cu secolul al XVI - lea şi anume iconografia exterioară de pe zidurile bisericilor mănăstireşti. Temele iconografice ("Imnul Acatist", "Asediul Constantinopolului" şi "Arborele lui Iisus") construiesc

---

T. Spidlik, *Monahismul şi religiozitatea populară în România,* în "Mitropolia Moldovei şi a Bucovinei", nr. 1 - 3, 1990, p. 167.

S. Antoni, *Utopica. Studiu asupra imaginarului social,* Ed. Ştiinţifica, Bucureşti, 1991, p. 118-119. [54]*Ibidem,p.* 119. [35] Dr. Irineu Pop Bistriţeanul, *op. cit.,* p. 29.

• taxa unei rugăciuni exprimată în imagini şi "reprezintă alegoria ei imense Rugăciuni de apărare" sau o invocaţie apologetică a rtodoxiei româneşti în faţa pericolului islamic[56]. Codul iconografic .. interpretările locale, folclorice vădesc incidenţa religiei şi ensibilităţii populare cu erminia. Prin frescele exterioare, mai ales Moldova, rugăciunea monastică se obiectivează în imagine nersuasivă şi plină de concreteţe în discursul religios.

d. Rugăciunea ţăranului sau rugăciunea "oamenilor simpli"[57] formează câmpul cel mai larg al devoţiunii individuale. Rugăciunea individuală a celor mulţi se petrece cu predilecţie în spaţiul extraeclezial şi "capătă, cel mai adesea, forma unui cult domestic" când "capul familiei citeşte Biblia, apoi intonează Psalmi, recită cu voce tare Tatăl Nostru"[58]. Rugăciunea ţăranului se plasează, pe de altă parte, între normele bisericii sau directiva episcopală şi preoţească şi realitatea pietăţii individuale, compusă de o lume iletrizată. Directiva rugăciunii este o preocupare permanentă a bisericii faţă de lumea ţărănească. In 1741, protopopul Ţării Bârsei cere preoţilor ortodocşi să oblige lumea ţărănească să înveţe principalele rugăciuni, Tatăl Nostru şi Crede - ui, şi "să-şi facă sfânta cruce bine şi drept"" . în mediul greco - catolic, la 1769, episcopul Atanasie Rednic cere preoţilor să înveţe norodul "Tatăl nostru şi Crede - ui"[60]. Realitatea rugăciunii în lumea iletrizată, mai ales pentru sec. XVII - XVIII, se petrece doar

---

Alexandru Horia, *Vorbirea în şoaptă,* Ed. Anastasia, Bucureşti, 1995, p. 40.

57 5g *Prier au Moyen Âge...*, p. 201.

"■ Aries şi G. Duby (coord.), *Istoria vieţii private,* voi. I, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1991, p. 128. 60 D. Barbu, *op. cit.,p.* 124. *L*- Pâclişanu, *op. cit.,p.* 153.

la nivelul unei gestici simbolice: " ... se mulţumesc cu plecăciuni se înseamnă de vreo 20 - 30 ori cu semnul sf. cruci, cad apoi în genunchi şi sărută pământul", iar "în zilele de sărbătoare fac mai multe închinăciuni şi cruci decât în zilele de peste săptămână. Aceasta e deosebirea între rugăciunea de toate zilele şi între cultul divin"[61] (informaţii ale călătorului suedez Weismantel la 1713 în Moldova). începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII - lea, o lume din ce în ce mai mult letrizată începe să înveţe şi să lectureze rugăciunile obişnuite sau comune, familiarizându-se, totodată, cu o anumită tipologie a rugăciunilor. Alături de Tatăl Nostru şi Crede - ui, paleta rugăciunilor este completată de cele adresate Maicii Domnului şi lui Iisus Hristos. Astfel, un manuscris intitulat "Vorbe duhovniceşti", din 1774[62], traducere a lui Vartolomeu Măzăreanu, cuprinde rugăciunile esenţiale, la care se adaugă "canoanele de pocăinţă", fapt ce conferă un grad mai înalt de trăire religioasă individuală. întreg manuscrisul este conceput într-o structură tematică, desfăşurată pe trei direcţii: rugăciuni, mărturisirea păcatelor şi canoanele de pocăinţă, structură ce traduce creşterea complexităţii în exerciţiul pietăţii şi care parcurge o desfăşurare "in crescendo" a trăirii religioase: **rugăciune - mărturisire - canon.**

într-o lume ţărănească letrizată din Ardealul începutului secolului al XX - lea se poate evidenţia mai exact modul în care se petrece rugăciunea în contextul cultului domestic şi în care oficia capul familiei. Astfel, D. Stăniloae descrie exerciţiul religios din propria familie, unde tatăl, în fiecare dimineaţă, "murmura în surdină Psalmul 50", iar duminica după - masă, "după întoarcerea

---

61 S. Reli, *op. cit.,* p. 5. I. Bianu, *op. cit.,* p. 349.

, |a biserică, citea întregii familii din Ceaslov"[63]. în mediul mânesc greco - catolic s-a elaborat, la începutul secolului al XX -I a un model de agendă a pietăţii individuale, care presupune zilnic următoarele: "rugăciunile de dimineaţa şi seara", "rugăciune pentru binefăcător", "meditaţie", "examenul de conştiinţă", "lectură soirituală". în contextul aceleiaşi lumi letrizate se poate reconstitui **topica rugăciunilor în ciclul săptămânal.** Rugăciunile aferente succesiunii zilelor sunt inspirate de temele săptămânii liturgice: luni este ziua cinstirii şi rugăciunii dedicate **îngerilor intercesori,** marţi este rugăciunea şi cinstirea vechilor sfinţi şi. în special, a lui **Ioan Botezătorul,** miercurea este dedicată **Sfintei Cruci,** joia se face rugăciunea şi cinstirea **Sfinţilor Apostoli,** vinerea se cinsteşte sfânta cruce şi **sfintele patimi ale Mântuitorului,** sâmbăta este ziua cinstirii şi rugăciunii dedicate **sfinţilor mărturisitori şi mucenici**[64]. Succesiunea rugăciunilor reconstituie un ciclu al pietăţii, reperat în datele esenţiale ale vieţii şi istoriei creştine, încorporate în Noul Testament. Ele transpun teme şi motive care concentrează, deopotrivă, etape şi momente ale istoriei mântuirii.

Rugăciunea ţăranului în ciclu săptămânal poate fi reconstituită şi din perspectiva **discursului etnologic,** databil în prima jumătate a secolului al XX - lea. Articularea rugăciunii la fluxul cotidian al muncii şi vieţii se face dinspre un orizont în care elementele de filosofie populară coabitează cu cele creştine, sincronizându-se, aşadar, un nivel spiritual arhaic, precreştin cu unul al epocii creştine. Derularea calendarului săptămânal al

---

63 „
<-r. *Părintele Dumitru şi ţăranii,* în "Alfa şi Omega" (supliment "'Cotidianul"), IV, nr. 10 (36), 20 oct. 1995, p. 1. A. Todea, *Cascada tinereţii,* Ed. Viata creştină, Cluj - Napoca, 1993, p.

rugăciunii pune în evidenţă accente diferite ale sensibilităţii religioase, care pot fi prezentate în **ordine descrescândă.**

Duminica este, prin excelenţă, ziua rugăciunii, a odihnei, a interzicerii descântecelor şi este percepută de sensibilitatea religioasă ţărănească ca un personaj mitic, "doamna mare", "femeie sfântă", la "care se închină toate zilele săptămânii".

Vinerea este a doua zi a săptămânii, ca intensitate a trăirii religioase. Personificată în orizontul mitologic ca "cea mai bătrână sfântă dintre surorile ei", "soră cu sfânta Duminică", este o zi a rugăciunii, dar şi a vrăjii şi a descântecelor, este o zi a postului, care se regăseşte în calendarul religios popular sub denumirile de Vinerea Seacă, Vinerea Izvorului Tămăduirii, Vinerea Ciumei, Vinerea Mare. Ele sunt grupate în cicluri de celebrare şi de rugăciune de câte trei, nouă sau 12 zile, care mărturisesc sensuri religioase aparte.

Miercurea este a treia a săptămânii după gradul de intensitate religioasă. Personificată într-o "sfântă bătrână", ea este o zi de reculegere şi rugăciune, în care erau interzise "petrecerile şi distracţiile".

Marţea, în agenda pietăţii populare, se caracterizează prin comemorarea în rugăciune şi ritual "a preexistentei", a celor ce se vor naşte, spre deosebire de sâmbătă, care este dedicată morţilor. Este o zi populată de elemente malefice, este o zi "rea", care a fost consacrată de religia populară sub denumirile de: Marţea Dracului, Marţea Strâmbă, Marţea Trăznetului etc.[65]

Joia este reificată în calendarul popular ca "femeie sfântă" sau "fecioară frumoasă" sau "joimăriţă"[66] şi invocată în rugăciuni

---

[65]1. Ghinoiu, *Vârstele timpului,* Ed. Ştiinţa, Chişinău, 1994, pp. 363 - 365. [66] V. Mihăilescu, I. Popescu, I. Pânzaru, *Paysans de l'histoire,* Ed. Dar, Bucureşti, 1992, p. 34.

"protectoare de ploi mari şi grindină". Este o zi de deconcentrare * olanul pietăţii populare, "slobodă pentru nunţi şi, în general, pentru dragoste".

Sâmbăta este ziua dedicată rugăciunilor pentru sufletele morţilor şi practicilor aflate la liziera sentimentului religios: vrăji, magii etc.

Ciclul săptămânal al rugăciunii ţărăneşti evidenţiază, aşadar, maniera în care universul "celor mici" a asimilat sau adaptat la propria sensibilitate repertoriul rugăciunilor cotidiene. Starea de rugăciune, relevată prin intermediul analizei etnologice, deconspiră un univers mitic pregnant astfel încât **sentimentul religios, la nivelul lumii ţărăneşti, este fertilizat în permanenţă de un strat cultural arhaic.**

Rugăciunea presupune o stare de pietate aparte, în care individul se regăseşte într-o "emoţie completă"[68], fiind precedată de o pregătire în planul psihologiei individuale. în totalitatea ei, rugăciunea transmite o **semantică emoţională,** aferentă unui vocabular în care apar frecvent noţiuni precum Dumnezeu, iertarea, puterea, iubirea, căinţa, ajutorul etc. şi care sunt supuse unei intense trăiri prin "eliberarea gândului de înţeles", aşa cum arăta Maxim Mărturisitorul . Toate noţiunile care compun vocabularul rugăciunii sunt asumate exclusiv unei gramatici sufleteşti. Din acest motiv, asupra lumii celor mici, a mulţimii "rugătoare", se exercită o consecventă propedeutică venită dinspre autoritatea bisericească, pentru pregătirea individului în vederea rugăciunii. Această

67

'•Ghinoiu, *op. cit.,* p. 365.

•n. Kibot, *La psycholosie des sentiments,* Librairie Felix Alean, Paris, «30, p. 324.

u. Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt,* Ed. [De]isis, Sibiu, 1995, p. 27.

propedeutică se originează în vechea tradiţie creştină: "dimineaţa coboară-ţi mintea în inima ta şi rămâi toată ziua în prezenţa Im Dumnezeu"[70], până la cele mai recente "directive episcopale"[71] într-o însemnare din 1776 se menţionează astfel exigentele rugăciunii zilnice: "... păzind evlavie către Maica Preciste şi către unul născut fiul ei, **zicându** (s.n.) şi rugăciune îngerului de multe ori pe zi şi pe noapte, când se diştepta întâi **gându** (s.n.) la rugăciune îşi arunca" [2]. La 1852, episcopul greco - catolic Vasile Erdelyi al Oradei cerea cunoaşterea şi trăirea "sfintelor Rugăciuni" . In general, în epoca premodernă, modelul devoţional presupunea ca acesta să fie configurat de o rugăciune **"spusă, trăită şi gândită** (s.n.)"[74], dublată de un comportament şi o stare sufletească repliată în umilinţă. Astfel, într-un miscelaneu religios din 1814 se arată că lectura şi rugăciunea dedicate "Vieţii şi minunilor Sfintei Măria" se vor face "cu **umilinţa sufletului şi cu zdrobirea inimii (s.n.)... "**[7]\

e. Tipurile de rugăciune în creştinism evidenţiază o varietate de forme şi de ocazii, "prin care credinciosul se adresează lui Dumnezeu"[76]. în practica pietăţii individuale, alături de

---

[70] P. Evdochimov, *Rugăciunea în biserica de Răsărit,* Ed. Polirom, Iaşi, 1996, p. 30. *Prier au Moyen Age* ..., p. 170.

[72] I. Bianu, *op. cit.,* p. 419.

[73] Arhiva Institutului de Lingvistică Cluj, Mss. 55, p. 84.

[74] Al. Duţu, *Pour une histoire de la devotion sud - est europeenne. Contributions recentes,* în "Revue des Etudes Sud - Est Europeennes" (în continuare R. E. S. E. E.), XXIX, nr. 3-4, 1991, p. 243.

[75] G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor* ..., voi. II, p. 21.

Al. I. Stan, *Rugăciunea în creştinism şi în alte mari religii,* in "Ortodoxia", XXXV, nr. 4, 1983, p. 528.

j

eăciunea Domnească", care este Tatăl Nostru, socotită drept odei de rugăciune în creştinism"[77], locul cel mai important îl

• **rUgâciunile către Maica Domnului.** Alături de Iisus Hristos, vfaica Domnului devine intercesorul de primă importanţă în sâciunea creştinilor, configurând un tip de devoţiune •**'hvoerdulia"[78],** care se plasează deasupra devoţiunii acordată tuturor sfinţilor. "Rugăciunea creştină şi, în special, cea ortodoxă se adresează întotdeauna lui Dumnezeu fie direct, fie prin sfinţii care au bineplăcut Lui. în chip deosebit, însă, creştinii ortodocşi adresează rugăciuni lui Dumnezeu şi prin mijlocirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu şi pururea Fecioarei Măria, Maica Domnului, întrucât Ea este, în acelaşi timp, şi Maica bisericii ca Maica lui Hristos - capul bisericii şi mântuitorul tuturor celor credincioşi şi virtuoşi."[79]

Deşi mesajul creştin se plasează în "durata lungă", există, totuşi, o anumită dinamică internă în ceea ce priveşte frecvenţa unui anumit tip de rugăciune într-o epocă dată. Miscelaneele sau codicele religioase concentrează, dincolo de alte determinări sau necesităţi de ritual sau de edificare creştină, mărturii asupra opţiunilor privind anumite rugăciuni. Astfel, textele de rugăciuni adresate Maicii Domnului sunt mai frecvente la sfârşitul secolului al XVII - lea, pentru ca, apoi, ele să fie mai puţin prezente la începutul şi mijlocul secolului al XVIII - lea, frecvenţa lor revenind

---

Damaschin Severineanul, *Sensul Rugăciunii Domneşti,* în "Ortodoxia", XXXV, nr. 3, 1983, p. 336.

R- N. Swanson, *Religion and devotion in Europe c. 1215 - c. 1515,* Cambridge University Press, 1995, p. 144.

Al-1- Stan, op. *cit.,* p. 528.

la sfârşitul aceluiaşi secol . Cele două momente în care rugăciunile adresate Sfintei Măria sunt mai pregnante în repertoriul <j e rugăciuni se leagă, probabil, de programele de consolidare a devoţiunii, concentrate în jurul lui Antim Ivireanul şi a paisianismului. Repertoriul de rugăciuni adresate Maicii Domnului este de o mare varietate, fiind folosite atât în activităţile cultice, cât şi în agenda pietăţii individuale. Psaltirea Maicii Domnului şi Paraclisul sunt destinate pentru "sănătate, ajutor şi sporul casei". Psaltirea se citeşte o dată pe lună, iar Paraclisul de patru ori pe lună. Prohodul Maicii Domnului este folosit în contextul pelerinajelor la mănăstiri, când credincioşii sunt îndemnaţi să "guste cuvintele cele dulci prin care ... câştigă mila şi ajutorul Maicii Preacurate"[81]. Epistolia Maicii Domnului, Visul Maicii Domnului, Brâul Maicii Domnului, Născătoarea de Dumnezeu sunt texte exemplare şi de rugăciuni, în care se invocă **intercesiunea Sfintei Măria** în foarte multe împrejurări din viaţa credinciosului. Astfel, într-o însemnare din 1782, se arată: "... şi când se va bolnăvi să facă ... şi rugăciune a Preasfintei Născători de Dumnezeu"[82]. Apelul masiv la Sfânta Măria este explicat prin locul particular pe care ea îl ocupă în discursul religios "la confluenţa dintre viaţa activă şi viaţa contemplativă, eminentă în prima ca şi în celelalte ... Viaţa Fecioarei se impune nu în misterul creştin, unde este recunoscută de multă vreme, ci în spiritualitatea vie şi în sensibilitate." în egală

Cf. G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti,* voi. I, 1978, voi. II, 1983, passim; N. Comşa, *Manuscrisele româneşti din Biblioteca Centrală de la Blaj,* Blaj, 1947, passim.

[8] *Prohodul Maicii Domnului,* Baia Mare, 1991, p. 5.

[82] M. Moraru, C. Velculescu, *Bibliografia analitică a literaturii române vechi,* voi. I, Bucureşti, 1976, p. 73.

[83] J. Paul, *Biserică şi cultură în Occident,* voi. 11, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1996, p. 390.

ipostaza maternă a acestei sfinte încurajează apelul

' la intercesiunea Sfintei Marii.

în virtutea aceloraşi structuri tematice ale rugăciunilor, în **diul greco - catolic,** alături de rugăciunile adresate Sfintei Măria consacrate în lumea ortodoxă, la sfârşitul secolului al XIX - l a si începutul secolului XX, în contextul diseminării tot mai accentuate a unor paradigme romano - catolice de pietate, se particularizează o serie de rugăciuni relevante prin frecvenţa sau audienţa lor. Acest aspect evidenţiază deopotrivă o lărgire a **repertoriului intercesorilor** în panorama rugăciunilor prezente în comunităţile greco - catolice.

Rugăciunea adresată **Inimii lui lisus,** cunoscută şi sub denumirea de "Câteva clipe în faţa Preasfintei Inimi a lui lisus", s-a constituit în jurul revelaţiei avută de Sf. Margareta de Alacoque. Evlavia pentru "inima lui lisus" se originează în perioada Renaşterii[84], dar rugăciunea este consacrată în pietatea colectivă de Papa Leon al XIII - lea în 1899. în deceniul al patrulea al secolului XX, această rugăciune, care a inspirat un cult al "Inimii lui lisus", a cunoscut o unanimă răspândire în spaţiul greco - catolic românesc, în 1936, la Blaj, apare publicaţia "Inima lui lisus", iar, în 1945, la Beiuş, lucrarea "Câteva clipe trăite în faţa Preasfintei Inimi a lui lisus. Pentru fiecare zi a săptămânii", o traducere din limba franceză, ea fiind un extras din scrierile Sfintei Margareta de Alacoque.

Această rugăciune aduce în agenda pietăţii individuale un repertoriu de meditaţii desfăşurate pe parcursul zilelor săptămânii, [c]are, la rândul lor, transpun tot atâtea ipostaze sau momente ale trăirii religioase ale creştinului în relaţia cultuală cu "Inima lui

---

■ Morariu, *Inima lui lisus,* în "Deşteptarea credinţei", Ed. Asociaţia sericii Române Unite, Dej, nr. 4, 1990, p. 1.

Iisus". Meditaţia este introdusă de o **transfigurare metaforică** a "Inimii lui Iisus", după care urmează rugăciunea specifică fiecărei zile a săptămânii. Topica meditaţiei şi rugăciunii este articulată de un dialog între Iisus şi sufletul credinciosului, în care serenitatea discursului lui Iisus este urmată de **patetismul** adoraţiei şj rugăciunii adresate de credincios.

Repertoriul metaforic al proiecţiei "Inimii lui Iisus" în ciclul său săptămânal este următorul: **luni** - "închisoare de dragoste" sau "locuinţa sufletelor" credincioşilor; **marţi** - "şcoala înţelepciunii şj dragostei de Dumnezeu"; **miercuri** - "cârmaciul bărcuţei sufletului nostru"; **joi** - locul "ospăţului cu pâinea îngerească"; **vineri** - "iubirea care întrece orice măsură"; **sâmbătă** - "templul sfânt"; **duminică** - "sanctuarul binecuvântat al Prea Sfintei Treimi"[85].

Toate aceste ipostaze de meditaţie şi rugăciune relevă şi în cazul de faţă o anumită gradualitate a sentimentului religios, trepte ale trăirii religioase, duminica sublimând trăirea prin invocarea apoteotică a Sfintei Treimi.

Rugăciunea către Sfântul Anton de Padova este o altă particularitate a pietăţii în mediul greco - catolic românesc şi are, de asemenea, o structură ciclică. Astfel, acestei rugăciuni îi este specifică rugăciunea de nouă zile sau "novena de nouă zile de marţi" (ziua de marţi fiind ziua de naştere a Sfântului Anton şi ziua în care i s-au mutat moaştele). In repertoriul rugăciunilor către Sfântul Anton se înscriu, de asemenea: rugăciunea pentru dobândirea unui har deosebit, rugăciunea de recomandare (în care Sf. Anton este invocat cu mare frecvenţă şi fervoare ca intercesor: "să ajung prin tine la Dumnezeul milostivilor"), rugăciunea la mare

---

Câteva clipe trăite in faţa Preasfintei Inimi a lui Iisus, Beiuş, 1945. passim.

necaz, [87] [88] [89] [90] [91] [92] [93] [94] [95] [96] [97] [98] [99] [100] [101] [102] [103] [104] [105] [106] [107] [108] [109] [110] [111] [112] [113] [114] [115] [116] [117] [118] [119] [120] [121] [122] [123] [124] [125] [126]

îndură-te spre noi", precum şi rugăciunea cu indulgenţă de 500 de zile.[89]

în cultul greco - catolic, alături de Sfântul Anton de Padova un loc important ca intercesor l-a avut Sfânta Tereza, în jurul căreia s-a instituit **Rugăciunea către Sf. Tereza a pruncului Iisus** structurată şi ea în ciclu de novene.

în general, în practica pietăţii, alături de rugăciunile spuse, citite sau recitate, s-au adăugat o serie de **ilustraţii,** care populau cărţile de rugăciuni, inserate între filele cărţilor, formând o adevărată **colecţie imagistică de colportaj:** figura Sfintei Măria cu Iisus în braţe, intitulată "Mater Perpetui Succursus ora pro nobis", Sfânta Măria rugându-se cu un buchet de trandafiri, intitulată "Roşa Mystica", "Sacerdos et hostia", care reprezenta un preot ce se roagă cu potirul în mână, iar deasupra este plasat Iisus care îi pune coroane de spini pe cap. Toate aceste ilustraţii erau editate în tipografii romano - catolice, fapt ce explică, încă o dată, difuziunea puternică la sfârşitul secolului al XIX - lea şi începutul secolului XX a modelului de pietate romano - catolic în mediul românesc, consolidat şi prin intermediul acestor ilustraţii.

Rugăciunile ad-hoc sunt un tip de rugăciuni neconvenţionale, dar care se înscriu în tradiţia canonică a "rugăciunilor de trebuinţă", fiind prezente atât în mediul ortodox, cât şi în cel greco - catolic. Se pare că ele vin dinspre o presiune a religiei populare, dinspre un sistem devoţional şi de pietate informai, evidenţiat de "rugăciunile bune la ... boală, război" etc. Acestea au avut autorizare canonică, elaborată în secolul XII de Teodor de Andida, "pe temeiul mărturiilor tradiţiilor apostolice şi a sfinţilor părinţi", cu condiţia ca ele să păstreze "conţinutul

---

V. Bojor, *Roma şi mănăstirile româneşti unite de la Nicula, Bicsad, Moisei şi Strâmbu,* Gherla, 1929, p. 76.

89

chematic şi forma cererilor" din Rugăciunea Domnească. La "nceput, aceasta a fost destinată în exclusivitate credincioşilor, fiind, de altfel, cunoscută şi sub denumirea de "Oratio fidelium"[90]. pin perspectiva unei anumite evoluţii istorice a sistemului devoţional românesc, "rugăciunile de trebuinţă" se întâlnesc şi cu un program de edificare religioasă şi de amendare a pastoraţiei din sec. XVIII, care a început să fie elaborat de Antim Ivireanul şi continuat de ierarhi precum: Neofit I Cretanul, Grigore al II - lea, lacov Putneanul, Gavril Calimachi etc. . Aceste "rugăciuni de trebuinţă" elaborate şi tipărite, pot fi asociate, dincolo de necesităţile strict pastorale, "începutului literaturii teologice la români" [2] şi stau sub semnul unei sintagme inspirate de o lucrare a lui Antim Ivireanul, "învăţături bisericeşti la cele trebuincioase". Acest tip de rugăciuni cu destinaţie "ad-hoc" transmit un mesaj devoţional aplicat şi pragmatic, iar, pe de altă parte, ele argumentează un fenomen de "clericalizare" a pietăţii celor mulţi, întrucât ele sunt emise de autorităţile bisericeşti şi, apoi, sunt transmise în limba vernaculară şi tipărite, redimensionând astfel "hotarele bisericii, care să lărgeau tot mai mult"[93].

Din altă perspectivă, în condiţiile în care în mediul religios românesc, între 1780 - 1820, asistăm la o proliferare a literaturii apocrife, de "meditaţie eshatologică"[94], expresie a crizei de conştiinţă religioasă tradiţională, biserica oficială oferă **rugăciuni prescrise,** punctuale, drept paleative pentru marile spaime ale

---

N. Dură, *Pravila rugăciunii în lumina tradiţiei liturgice şi canonice a bisericii ortodoxe,* în "Ortodoxia", XXXV, nr. 3, 1983, p. 434. *92* Al. Elian, *op. cit.,p.* 152.

lorga, *Istoria bisericii româneşti şi a vieţii religioase a românilor,* voi. (I, Vălenii de Munte, 1909, p. 167 et sq.

N. lorga, *op. cit.,p.* 172.

[D]- Barbu, *op cit., pp.* 132- 135.

sfârşitului (calamităţi, războaie, boli) în contraponderea producţiilor eshatologice care au populat lectura religioasă a mulţimii. Biserica a ştiut să regăsească întotdeauna un echilibru în faţa presiunii religiei populare, venită dinspre o experienţă seculară, centrată pe tensiunea "prescris - trăit".

"Rugăciunile ad-hoc" pot fi structurate în rugăciuni destinate bolilor şi calamităţilor şi rugăciuni pentru vreme de război. "Rugăciuni pentru dobitoacele bolnave", Râmnic, 1774, este o astfel de rugăciune de trebuinţă, în care se arată că "oamenii ai cărora vor fi dobitoacele bolnave întâiu să se ispovidească curatu dintru toată inima sa" . în 1817 apare la Iaşi "Umilincioasă rugăciune", care este citită "în vreme de primejdie a învăluirii mari şi în frica de înecare de cei ce călătoresc spre dânsa" , iar, în 1829, tot la Iaşi, este editată "Adunare de rugăciuni", care conţine rugăciuni adresate Sfintei Măria, "mijlocitoare pentru **orice** ne vom ruga şi la primejdii de boala **chimii** (s.n.)"[97]. A doua categorie de rugăciuni de trebuinţă este destinată războiului. Astfel, sunt "Rugăciuni în vreme de război", Blaj, 1780 şi "Ucaz de rugăciuni pentru izbăvirea Bisericii şi a Rusiei de năvălirea galilor", Chişinău, [99] 1814

Restituirea pietăţii individuale prin intermediul rugăciunilor evidenţiază atât o sensibilitate religioasă, care se înscrie în durata lungă, cât şi o permeabilizare a acesteia în faţa unor noi modele de evlavie, în care varietatea din repertoriul rugăciunilor, cât şi a intercesorilor conferă complexitate raportului dintre individ şi

---

B. R. V., voi. IV, p. 56.

Idem, voi. III, p. 190.

97 *Ibidem,* p. 613. B. R. V., voi. III, p. 94.

99 *Ibidem,* p. 332.

.fvinitate. Rugăciunea individuală, din perspectiva creştinismului uropean, începând cu secolul al XVI - lea[100], vine în întâmpinarea oilor specifice ale credincioşilor, determinând, deopotrivă, erfectionarea comportamentului creştin, al biografiei creştine.

2. Practica sacramentelor

Sentimentul religios, evidenţiat prin sacramente sau taine, vădeşte o maximă complexitate, întrucât acestea articulează derularea biografiei creştine a individului. Sacramentele se înscriu într-o "plajă referenţială", care, în viaţa omului, se măsoară în timp de-a lungul unor decenii şi care este delimitată de două momente extreme, cărora le corespund două taine: **naştere - botez** şi **ultima împărtăşanie - moarte.** între aceste două extreme, care sunt **două momente de maximă intensitate** a trăirii religioase, viaţa omului se derulează atât cu evlavie, dar şi cu o mulţime de derogări de la viaţa creştină, puse pe seama "ireverenţiosului" cotidian[101].

Tainele îl plasează pe individ într-o postură ambivalenţă, determinată de raportul **"ritual - intim".** Prin tainele pe care le primeşte individul "botezul, euharistia, căsătoria, ultima împărtăşanie", el intră în "relaţii personale cu Dumnezeu", ceea ce semnifică aspectul intim al ontologiei sale creştine, iar prin "ceremoniile care însoţesc [tainele - n.n.]" el aparţine la "comunitatea parohială şi la comunitatea invizibilă a Bisericii universale" , ceea ce reprezintă o apartenenţă convenţională, ntualizată. Din această perspectivă, restituirea sentimentului religios relativ la sacramente trebuie abordat dinspre două direcţii: a

---

100 p
,01 rh- Aries şi G. Duby, *op. cit.,* p. 121.
102 J- Toussaert, *op. cit.,* p. 595 - 596.
Hh-Aries, G. Duby, op. *cit.,p.* 107.

comportamentului individual aferent sacramentului, precum şj atitudinii reflexive faţă de sacramente. Dacă, în primul caz, accentul cade pe ritualizarea trăirii religioase, în cel de-al doilea se poate pune în evidenţă acurateţea sentimentului religios, dimensionat în plan strict individual şi rezultat al unei percepţii şi atitudini asumate "in petto".

Prevalenta fie a ritualului, fie a trăirii religioase în contextul vieţii creştine alternează de la un secol la altul pentru că "viaţa creştină este potrivit vremurilor şi secolelor ... O anume epocă este moralizatoare, un anume secol este pios, un altul ritualist"[103]. în cele mai amulte cazuri, însă, ritualul şi trăirea religioasă se confundă sau coexistă. Ceremonia şi ritualul echivalează un anumit sentiment religios, o anumită trăire creştină, deoarece "ritualismul, adică sentimentul de a-şi asigura propria mântuire prin îndeplinirea actelor liturgice şi sacramentale pare dominant în mentalităţi"[104] sau, altfel spus, "practicile religioase sunt manifestările exterioare ale trăirilor religioase interne. Orice trăire internă se poate manifesta printr-o atitudine de ordin religios „[105]

a. Botezul

Taina botezului este percepută în cadrul unei mentalităţi eminamente religioase, într-o relaţie nemijlocită cu naşterea.

Menţiunile documentare privind naşterea şi botezul vădesc o anumită topică, înscrisă în următoarele constante: botezul este o consacrare a naşterii; naşterea se petrece din voinţă divină; momentul botezului este consecutiv naşterii, la o distanţă de 5 - 7

---

[103] J. Paul, *op. cit.,p.* 225.
[104] *Ibidem,* p. 227.
[105] L. Bologa, *op. cit.,* p. 221.

•i Această topică a însemnărilor despre naştere şi botez se înscrie f **durata lungă,** aspect ce poate fi argumentat prin câteva ' emnări, plasate la o diferenţă în **timp de un secol:** "6 iulie, din

runca lui Dumnezeu, astăzi ne-am câştigat un fecior în zilele lui Constantin Voievod Brâncoveanul, leat 1702 şi s-au botezat la 5 ile s-au pus numele Radul. S-au născut miercuri la 2 ceasuri din noapte" (Bucureşti); "Leat 1702, iulie 15. Din porunca lui Dumnezeu, astăzi, vineri, în nămiaza ne-au dăruit sfinţia sa un coconaş şi s-au botezat la iulie 21 şi s-au pus numili lui Matei"[106] (Bucureşti). în 1817, într-o însemnare din Iaşi se menţionează: "iar al doilea fiu al meu, Neculai, s-a născut Ia anul 1814, decembrie 13

şi s-au născut în Eşi. Şi piste o săptămână după ce s-au născut s-au botezat de către soru-mea cea mai mare, Ilinca ... iar fiul meu Alexandru, acest al trile ... s-a născut la anul 1817, decembrie 17, vineri, pe care 1-a botezat maică-mea iarăşi peste o săptămână „[107]

Un element nou adus de însemnările legate de practica sacramentală a botezului din primele decenii ale secolului al XIX - lea este **menţionarea naşilor,** fapt ce exprimă o creştere a importanţei acestora în ordinea ritualului. Naşii pot fi membri ai aceleiaşi familii sau din familii diferite, aspect ce denotă că botezul, ca eveniment, **reverberează** mai puternic în comunitate, iar ritualul botezului primeşte valenţe mai pregnante: "s-au botezat feciorul losif, parte bărbătească, tatăl pruncului este învăţătorul Curtescu,

---

[106] E. Dima, Gh. Buluţă, S. Ceauşu, *Cartea românească veche ... bibliotecile documentare ale Arhivelor Statului,* Bucureşti, 1985, p. 34 (în continuare *Cartea românească veche în Arhivele Statului). Ibidem,* p. 220.

in

mama este Ioana, lăcuitori din Domaşnea. Naş a fost Petru Adamescu din Domaşnea şi s-au botezat în 20, anul 1823."[108]

Sunt cazuri în care botezul, prin ocurenţă, primeşte dimensiuni **excepţionale,** când naşii provin din familii domnitoare sau când botezul se petrece în momente deosebite: "la leat 1719 august 16, într-o duminică fiind, la 3 ceasuri de noapte, la Mostişte s-au născut fiica noastră ce dintâi, Aniţa, botezând-o mării sa doamna Marica a răposatului bun domn Constantin Brâncoveanu Voievod, aflându-se fugită-de frica ciumii în satul mării sale la Obiceşti"[109]. Deci, botezul se petrece în condiţii aparte: epidemia de ciumă şi participarea unui membru al familiei princiare ca naşi, ambele elemente ale acestei excepţii fiind menţionate ca atare în memoria individuală.

Botezul şi naşterea, plasate exclusiv în coordonatele vieţii religioase, transmit şi o **presiune a sinaxarului.** Aceasta se petrece atât asupra înregistrării momentului naşterii şi a botezului, cât şi asupra onomasticii repertoriate de sinaxar. Astfel, alături de înregistrarea strictă a zilei şi lunii naşterii sau botezului, se realizează şi plasarea ei în ciclul evangheliilor invocate duminical: "la leat 1831, februarie 8, s-a născut fiul meu Constantin la duminica vameşului şi a fariseului, şi s-au botezat în 15, în duminica fiului curvar ...""° (Târgovişte). De asemenea, numele primit prin botez trimite, nemijlocit, la derularea sinaxarului, în condiţiile în care acesta are o semnificaţie pentru o anumită familie: "la anul 1832, dechemvrie, s-au născut fratile Haralambi şi l-au pus

---

[108] V. Leu, *Banatul între arhaic şi modern. Mentalităţi în Veacul Luminilor,* Reşiţa, 1993, p. 49.

G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti,* voi. IV, Bucureşti, 1967, p. 548.

[110] *Cartea veche românească în B. C. U.,* p. 207.

ₛt nume pentru că s-au hirotonisit tata în ziua de Sfânt Haralambi, eu, Ştefan Popovici, ot Borca"[111].

Orizontul onomastic al sinaxarului este perceput atât ca rmativ în planul vieţii religioase, cât şi ca un reper asumat deliberat pentru adjudecarea benedicţiunii asupra noului născut. "Coetus sanctorum" se repercutează onomastic asupra lui "coetus fidelium", înlesnind şi prin aceasta comunicarea între cele două lumi, în ordinea mântuirii, a iconomiei.

Dobândirea unei identităţi creştine prin taina botezului este fixată începând cu secolul al XVIII - lea atât în matricola sau registrul botezaţilor, întocmit în parohie, fie de un formular sau de un certificat de botez. Stiliconarul acestui act sugerează, pe de o parte, tendinţele unei administraţii ecleziale de a realiza o conscriere cât mai exactă şi modernă a membrilor unor comunităţi, iar, pe de altă parte, impactul actului botezului în comunitate, prin menţiunile stării confesionale, sociale a părinţilor şi naşilor, precum şi date despre comportamentul religios. Astfel, un formular de botez din zona Sălajului, din 1774, cuprinde următoarea structură: "S-au născut prunc de partea [sex - n.n.] ... la ziua ... la luna ... la anul ... de părinţi de legea grecească neunit pravoslavnici; căreia tatăl ... iară muma ... lăcuitori în ... s-au botezat şi cu sfântul mir s-au uns prin mine mai jos iscălitul paroh şi preot bisericii hramul ... în zioa ■.. luna ... anul ... mai sus numit. Şi s-a dat în sfântul botez pruncului nume ... Naşi au fost... lăcuitori ... paroh""[2].

O formularistică din 1830 a matricolei sau registrului botezaţilor dintr-o localitate din nord - vestul Transilvaniei oferă date despre starea religioasă **(religio),** starea materială **(conditio),** starea morală **(character)** ale părinţilor, statutul de legitim

---

ᵤ, M. Moraru, C. Velculescu, *op. cit.,* p. 158.

Cartea românească veche în Arhivele Statului, p. 81.

(legitimus) sau nelegitim **(spurius)** al copilului, starea socială şj culturală a naşilor **(patrini),** în sensul că cei iletrizaţi trebuie sâ-şj pună o cruce în locul semnăturii, precum şi două prevederi exprese în cazul copiilor nelegitimi. în condiţiile în care tatăl nu se cunoaşte sau nu recunoaşte naşterea, aceasta trebuie să fie probată prj$_n$ martori sau să fie menţionat numele şi cognomenul mamei, iar, Ja rubrica **"observatio",** se cere recunoaşterea expresă a naşterii de către părinţii nelegitimi."[3] Registrele de botez sugerează, aşa cum am mai arătat, şi repere ale comportamentului religios în cadrul diverselor comunităţi creştine. Astfel, din registrul botezaţilor din Făgăraş, din a doua jumătate a secolului al XVII - lea, aparţinând bisericii reformate şi care cuprindea şi o serie de credincioşi români trecuţi Ia reformă, reiese că ritualul botezului se făcea în orice zi din săptămână, datorită temerii că **"vor muri copiii nebotezaţi** (s.n.)". De asemenea, se poate remarca că, prin "respectarea posturilor impuse de biserică" s-a influenţat ritmul naşterii, deci şi al ritualului botezului, în sensul că se constată o scădere a numărului acestora în luna noiembrie, deoarece **concepţia era interzisă în perioada de post.** în al treilea rând, conform aceleiaşi sugestii venite dinspre registrul botezurilor, se constată că "anii de criză [economică, naturală - n.n.J au determinat o atitudine **mai puţin rigidă** (s.n.) faţă de încălcarea normelor moralei creştine", întrucât se constată o "scădere a proceselor de imoralitate după 1670, în raport cu cele din deceniile următoare""[4].

Taina botezului a impus un anumit model la nivel de ritual şi de exerciţiu religios, dar există şi **forme nespecifice,** care vădesc

---

[113] Arhiva Institutului de Lingvistică Cluj, Mss. nr. 54, p. 63 et sq.

[114] S. Solcan, *Registrul de botezuri al bisericii reformate din Făgăraş -sursă pentru demografia istorică a sec. XVII,* în "Hrisovul", voi. I, sena a doua. Bucureşti, 1995, p. 96 - 97.

decădere din ritual, motivată de condiţii excepţionale. Aceste nditii au determinat derogări în practica botezului din partea toritătii ecleziale. în Sinodul bisericii greco - catolice de la Făgăraş din 1768, s-a hotărât ca "preoţii să înveţe pe cei bătrâni, mai ales muieri, cum să boteze în **vreme de lipsă** (s.n.), adică având de ... voie de a sluji taina, precum Domnul Cristos a rânduit, îndată să toarnă apă pe cel ce se botează şi o dată să zică forma botezului""[5]- Acelaşi tip de derogare în practica botezului o regăsim formulată şi în Sinodul protopopesc greco - catolic din 31 iulie 1776 de la Sărăuad, prezidat de episcopul Ignatie Darabant: "moaşe ca acele în tot satul să se rânduiască, carile, ştiind forma botezului la **vreme de lipsă** (s.n.), să poată boteza şi să aibă la slăbiciunea femeilor înţelegere""[6]. Acest tip de botez este cunoscut şi sub numele de "botez femeiesc", "botez de lipsă" sau "otrăţire""[7].

în acelaşi repertoriu de forme nespecifice în ceea ce priveşte ritualul tainei botezului se plasează şi **practica rebotezului,** care se petrece la incidenţa dintre un nivel ritualic eclezial şi unul impus de religia populară. Astfel, practica rebotezului oficiat de preot se petrece atunci când un individ, suferind de o boală incurabilă, un "bai rău" (epilepsie), este rebotezat cu un alt nume. De exemplu, în satul Lozna, jud. Sălaj, în perioada interbelică, unui individ care suferea de "bai rău", i s-a schimbat numele prin rebotez din Aurel în Alexandru"[8].

Taina botezului a fost însoţită de o intensă trăire religioasă, i ales din partea părinţilor, reverberând exponenţial în

---

115

)6 - Pâclişanu, *op. cit.,* p. 153.

j *Ibideni,* p. 156.

118 - Aga, *op. cit.,* p. 231.

Informaţie prof. V. Marian, 78 ani, Cluj - Napoca.

mentalitatea religioasă a "celor mici". Ne-a rămas o pagină antologică prin exemplaritatea meditaţiei şi trăirii religioase de la începutul secolului al XIX - lea şi care aparţine "Cronicii meşteşugarului Ioan Dobrescu" (1802 - 1830) şi intitulată "Cuvânt pentru fiul Thoma". Acest cuvânt a fost adresat de meşteşugarul 1 Dobrescu fiului său cu prilejul săvârşirii tainei botezului: ".. atuncea s-au născut fiul cel dintâi al nostru. Iar la 28 ale lunii lui aprilie, în duminica Thomii s-a botezat de al lui jupan Mitu Salarul sin Hagi Ioan Boul şi l-au numit Thoma. **Să trăiască cu noroc şi cu frica lui Dumnezeu în mulţi ani** (s.n.). Apostolul Thoma să-i fie sprijinitor în toate ce i se va întâmpla în viaţa lui. Şi el să cinstească zioa lui în toată viaţa sa şi să fie **rugător** (s.n.) şi pentru sufletul părintelui său, cei ce l-au crescut şi l-au miluit. Şi din cât îi va fi puterea să **pomenească** (s.n.) sufletul răposaţilor moşi şi strămoşi ca şi Dumnezeu să-1 miluiască pre el. Fiule Thomiţă! Domnul nostru îs. Hs. să te **blagoslovească** (s.n.) şi să te înmulţească. Fiule să te **fereşti** (s.n.) de beţie, de curvie, de hoţie, de pizmă, de minciună, de înşelătorie ... Biserica apururea s-o **păzeşti** (s.n.); să iubeşti preoţii şi din cât îţi va da mâna să faci **milostenie** (s.n.) ca să aibi milă de Hs. Dumnezeul nostru şi aicea în trecătoarea viaţă aceasta şi în viaţa ce va să fie. Amin."[1]

Retorica sentimentului religios, raportat la taina botezului, este articulată de mai multe componente. în primul rând apare invocarea Sf. Toma, patron şi omonim al celui botezat, adjudecată în virtutea aceleiaşi presiuni a repertoriului onomastic al sinaxarului. Veneraţia sugerată faţă de acest patron asociază rolul de **intercesor** pe care urmează să-1 aibă Sf. Toma ("Apostolul Thoma să-i fie sprijinitor în toate"), cu rolul final de a personaliza

---

[119] I. Corfus, *Cronica meşteşugarului Ioan Dobrescu (1802 - 1830),* "Studii şi articole de istorie", VIII, 1966, p. 339.

■ tatea şi comuniunea cu divinitatea. în al doilea rând, prin taina h rezului, individului, care urmează să dobândească un destin ernplar, construit pe "frica lui Dumnezeu", i se recomandă nstirea şi amintirea prin rugăciunea părinţilor şi strămoşilor ("să fe rugători pentru sufletul părintelui său ... să pomenească sufletul răposaţilor moşi şi strămoşi"). Aceeaşi viaţă creştină exemplară este pusă sub semnul unor imperative moral - religioase ("să te fereşti de beţie, de curvie, de hoţie, de pizmă") şi, în sfârşit, i se cere o exemplaritate în planul practicii religioase ("Biserica apururea s-o păzeşti, să iubeşti preoţii, să faci milostenie").

Configurarea unui destin exemplar creştin, inspirată de o intensă trăire religioasă, care a fost, la rândul ei, provocată de taina botezului, pune, deopotrivă, în evidenţă o biografie limitată de timpul trecerii, "diastasis", botezul şi naşterea deschizând "timpul trecerii spre plenitudine"[1] °. Acest timp este valorizat în măsura în care cel recomandat unui destin creştin exemplar îşi articulează propria devenire de o viaţă **trecută** (slujirea şi venerarea strămoşilor), de o viaţă **prezentă** (exemplaritatea moral - religioasă), de o viaţă **viitoare** (asigurată prin traversarea unui prezent exemplar).

încărcătura ideatică şi emoţională a acestui text devine o replică pozitivă peste timp Ia o pedagogie critică instaurată în predicile lui Antim Ivireanul: "pre părinţii noştri îi batjocorim, pre bătrâni îi necinstim, pe preoţi îi ocăram, besericile le ţinem ca nişte grajduri ..." . Discursul construit de meşteşugarul Dobrescu pune m evidenţă o retorică plină de patetism şi de fervoare a sentimentului religios. El păstrează sintaxa unei adevărate omilii ad

120
Yv <"l°b°tea> *Timpul şi valoarea lui pentru mântuire,* în "Ortodoxia", £XIV,nr. 2, 1977, p. 197. [A]- Ivireanul, *Opere,* p. 26.

- hoc, în care naraţiunea evenimentului naşterii şi botezului poate f evaluată ca un exordiu, urmată de conţinutul propriu - zis, în care trăirea religioasă este sublimată la nivelul unei expresii în care **sentenţiozitatea** recomandărilor către fiu este alternată de formele **precatorii** specifice.

în proximitatea botezului, ca ritual şi taine creştine, se poate plasa devoţiunea personală legată de numele destinate noilor născuţi, ce califică, deocamdată formal, identitatea creştină a individului. O analiză cantitativă a numelor de botez poate, în acest sens, "măsura câteva aspecte legate de practica devoţională"[122]. Exploatând această sursă se poate reconstitui un repertoriu onomastic, strict influenţat de calendarul creştin. Orizontul onomastic de sinaxar s-a constituit fie din lectura sau cunoaşterea acestuia, fie prin influenţa preotului în stabilirea numelor de botez, fie, mai direct, dinspre o atitudine individuală, care evidenţiază un anumit grad de religiozitate. Pe de altă parte, prin naraţiunea hagiografică rezumativă pe care o încorporează sinaxarul, repertoriul onomastic poate fi asociat unui **orizont cultural de sinaxar,** în care chestionarea numelor de botez decelează nu doar o conştiinţă religioasă, ci şi o expresie a educaţiei religioase, dacă acceptăm că educaţia în spiritul învăţăturii creştine echivalează palierul religios celui strict cultural[123].

Repertoriind onomastica prezentă în însemnările infrapaginale de pe un eşantion de 760 de titluri cu 1435 de volume de carte religioasă, provenite din aproape 500 de localităţi din toate regiunile româneşti [4], s-a putut configura o anumită dinamică şi anumite caracteristici, derulate pe o perioadă de timp cuprinsă între

---

[2] R. N. Swanson, *op. cit.,* p. 168.
[123] D. Radosav, *Carte şi societate în sec. XVII - XIX,* ..., p. 130.
[124] Cf. *Cartea veche românească în B. C. U.,* passim.

XVI - sec. XIX. Astfel, pentru sec. XVI, în repertoriul [S] ornastic se pot enumera nume precum: Bogdan, Mitrofan, Lazăr, p tru Hie, Atanasie etc. începând cu secolul al XVII - lea, din ornplexitatea repertoriului onomastic (motivat de creşterea umărului de cărţi şi, implicit, al însemnărilor), se detaşează unnătoarele nume în ordinea descrescândă a numărului de menţionări:

Nume	Variante ale numelui	Nr. menţionări
Ion	Ionuţ, One, Onea	34
Toader	Tudora	19
Vasile		18
Nicolae		14
Constantin	Costandin	13
Dumitru	Dirnitrie	11
Petru		10
Mihai		7
Simion		6
Gligor		5
Iosif		5
Andrei		5

Deci, într-un anumit top al numelor de botez, conduce numele de Ioan şi cel de Teodor, fapt ce traduce o sensibilitate religioasă pregnantă, deoarece ambele includ în etimologia lor denominaţiuni ale divinităţii ("cei dăruiţi de Dumnezeu"), Ioan în limba ebraică şi Teodor în limba greacă. începând cu secolul al ■XVIII - lea, însemnările mărturisesc şi prezenţa frecventă a numelui feminin Ioana[125].

---

125 *Cartea românească veche în Arhivele Statului,* p. 66.

în general, opţiunile onomastice, consacrate prin taina otezului, se originează în "istoria religioasă a regiunii, a locului rin alegerea numelor sfinţilor care au evanghelizat regiunea ;spectivă sau a căror devoţiune era practicată sau onorată începând u Evul Mediu Timpuriu, dar, în aceeaşi măsură, se remarcă şj pţiunile inspirate de un particularism al locului"[126]. Prevalenta umelui loan se înscrie într-o **paradigmă onomastică** mai largă, jropeană. Astfel, preluând ca exemplu o regiune de la extremitatea sstică a continentului, Flandra, din sec. XIV, în lista morţilor italiei de la Cassel, numele de loan revine în proporţie de 60 %[127]. redilecţia pentru numele loan se înscrie şi în durata lungă, în :pertoriul onomastic eşantionat pe anumite zone istorice şi îografice, strict delimitate. Astfel, în Valea Sebeşului (Alba), în :perul cronologic 1815 - 1955, în onomastica inspirată de tlendarul creştin există următoarea repartizare a numelor de sfinţi Lari: loan - 137 ori, Nicolae - 65, Vasile - 63, Gheorghe - 44, Ilie - ?, Petru - 28, Dumitru - 21. Toate acestea constituie următoarele vele de frecvenţă:

I - loan, Nicolae, Vasile - între 137 - 63 menţionări;

II - Gheorghe, Ilie, Petru, Dumitru-între 44 - 20 menţionări;

III - Luca, Daniil, Visarion - între 5 - 1 menţionări.

Rarităţile onomastice încorporate în nivelul al treilea, stribuite pe ani de menţionare, sunt următoarele: Eustatie (1865), aniil (1816), Dionisie (1869), Teofil (1865), Rusalin (1864). Cel n urmă nume provine din "Rusalii", dar nu este "exclusă iropierea acestui nume de Ierusalim", acest toponimic convertit în îomastică fiind indus în sensibilitatea religioasă la mijlocul

---

[1] J. Toussaert, *op. cit.,* p. 102.

Ibidem.

colului al XIX - lea de "cântecele de Crăciun", după cum Florea u Floarea pot fi legate de sărbătoarea Floriilor[128].

în a doua jumătate a secolului al XIX - lea, se constată o erie de metamorfoze în universul onomastic tradiţional, în sensul că se impune cu pregnanţă **repertoriul sanctoral din paradigma nietătii catolice latine** în mediul greco - catolic, paralel cu o anumită ingerinţă a politicului. Astfel, datorită procesului de maghiarizare, efectuat prin traducerea numelor, elita preoţească şi politică românească începe să determine botezul copiilor cu nume de rezonanţă romană sau latină, pe de o parte pentru că ele sunt intraductibile în limba maghiară, iar, pe de altă parte, ele ilustrează nobleţea originii latine a românilor. La 1886, preotul şi protopopul loan Silviu Sălăjan din Vezendiu (Satu Mare) "copiii îi botează astfel: Marţian, Silviu, Sever, Camil, Faustin, Sergiu; fetele: Sempronia, Salustia, Romelia, Tertulia"[129].

"Localismul" onomastic, distribuit pe diverse regiuni ale spaţiului românesc, transpune, deopotrivă, diferenţe dar şi locuri comune în ceea ce priveşte opţiunea onomastică inspirată de sinaxar. Astfel, la 1814, în zona Sibiului, într-o listă de donatori de cărţi bisericeşti, apar următoarele nume: Toma (de 3 ori), Teodor (de 3 ori),' Sânziana (de 2 ori), alături de alte nume, menţionate o singură dată, precum: Florean, Gligor, Gavril, Petru, Moise, Ioanăş etc. Ca o particularitate în această serie onomastică, se remarcă prenumele feminin Sânziana, cu explicite conotaţii creştine la

---

128 A. Stan, *Contributions ă l 'etude des prenoms masculins dans la Vallee Sebeş (Alba),* în *Contributions onomastiques,* Bucharest, 1958, pp. 60 - 63.

129 u. Radosav, V. Ciubotă, *1918 în Sătmar,* Presa Universitară Clujeană, i5o J "NaPoca, 1996, p. 20.

Cartea românească veche în Arhivele Statului, p. 24.

interferenţa dintre religie şi mitologie populară. între 1792 - 17955 Velicu Oprescu din ţinutul Rusciucului îşi botează copiii astfel' Anastasie, Măria, Vasile, Ion" . într-un pomelnic din 1734 din zona Bistriţei se pot detecta două nivele de frecvenţă a numelor credincioşilor. într-un prim nivel, cu două menţionări, se plasează numele de Ion, Toader, Măria, iar, în cel de-al doilea, cu o singură menţionare, numele de Irimie, Sofronie, Vartolomei, Simion etc.[1ı2] în Moldova, în mediul urban, într-un set de însemnări din sec XVIII - XIX din cărţile bisericeşti, apar următoarele nume: Lefter (Elefteriu), Vasile, Alexandru, Ioniţă, Grigore, Toader, Andrei Gheorghe etc.[133] Se remarcă frecvenţa numelui de Gheorghe şi, de asemenea, ca o contaminare dinspre un repertoriu sanctoral grec, numele de Lefter sau Elefterie. Acelaşi tip de **contaminare** se poate detecta, dar dinspre alte zone cultural - religioase, într-o însemnare din 1776, din ţinutul Făgetului (Banat), unde numele de Iovan, Sima - variante sârbeşti ale Iui Ioan sau Simion - se plasează alături de Rahila, Ana, Martin, Petre, Avram[134], j în zone în care **prezervarea** etnică şi moral - religioasă este deosebit de pregnantă, repertoriile onomastice particularizează nume care mărturisesc o pietate străveche, nealterată şi, implicit, mai apropiată de varietatea ofertei sinaxarului. Astfel, în Ţara Oaşului, între sec. XVII - XIX, repertoriul onomastic evidenţiază nume precum: Afinia, Anastasia, Anisia, Antonie, Arion, Avram, Chirii, Cosma, Costan, Crăciun, Daniil, Demian, Evdochia, Filip, Gafia, Gherasim, Ghervasie, lacob, Ignat, Irimie, Leonte, Moise, Nastasia, Nichifor, Odochia, Onufrie, Palaghia, Parasca, Samuilă, Tobie, Todosia, Varvara

---

131 *Cartea veche românească în B. C. U.,* p. 42.

132 *Ibidem,* p. 46. *Ibidem,* p. 122. *Ibidem,* p. 12.

133

134

[135] Acest univers onomastic străvechi se menţine până la jumătatea secolului al XX - lea.

Cert este că, dincolo de **idiomatismul onomastic,** se sacră un repertoriu general şi esenţial al numelor de botez • nirate de sinaxar. Prestigiul sinaxarului grevează, fără îndoială, nsibilitatea religioasă, individuală şi colectivă, întrucât data sau ■ua je naştere este fixată în derularea calendarului. Ocurenţa naşterii reverberează, în primul rând, în panteonul sinaxarului. Botezul cu numele sfântului din sinaxar sau calendar cauţionează destinul individului, înscriindu-se din perspectiva unei antropologii creştine ca un reper esenţial în viaţa credinciosului.

Menţiunile documentare mărturisesc, nu de puţine ori, corespondenţa numelui de botez cu patronul zilei în care se petrece taina botezului, puse sub semnul unei "asocieri de contiguitate"[136]: "septembrie 29, leat 1689, din voia puternicului Dumnezeu, ajutând în această sfântă zi a Sfântului Chirii, născut-au fiul meu (Torni) la Băneşti în grădina uncheşului Vâlsan, fiind fugar de tătari şi s-au botezat la octombrie 6, **fiind numele Sfântului Toma într-această zi** (s.n.)"[137]. Dintr-o altă perspectivă, însemnarea exprimă un grad aparte de trăire religioasă, de concentrare a sentimentului religios în faţa naşterii şi a botezului, întrucât ele se petrec în bejenia pricinuită de invazia tătarilor. Insecuritatea oamenilor evidenţiată de această însemnare provoacă intensitatea trăirii religioase, "graţia divină" ("Dumnezeu ajutând ... născut-au fiul meu") fiind percepută în acest context ca un miracol[138].

„6D. Pop, *op. cit.,p.* 130.

137 G. Le Bon, *Opiniile şi credinţele,* **Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1995, p.**

i38 *cartea românească veche în* 137r €

J- Toussaert, *op. cit.,* p. 514. *„„ Cartea românească*iverht■ *fn Arhivele Stntuh/i* n *~kl*

O repertoriere a numelor de botez pe un eşantion c exprimă un anumit nivel social şi cultural - acela al **elite' ecleziastice din lumea rurală** - evidenţiază faptul că universul onomastic este acelaşi, în linii mari, cu cel uzitat în întreaga comunitate. Astfel, onomastica dintr-o **familie ardeleană de preoţi** din zona Năsăudului, delimitată de un larg segment cronologic (1769 - 1891), cuprinde următoarele nume de botez: Ioan, Artenie Iftode, Nastasia, Dumitru, Măria, Lazăr, Iacob[139]. Şi în cadrul acestei serii onomastice, numele de Ion revine de trei ori, iar cel de Dumitru de două ori. în opţiunile onomastice nu sunt de neglijat nici cele care sunt provenite din **reluările** de nume la fii, fiice sau nepoţi a numelor părinţilor şi bunicilor, ca tendinţă de a prezerva **"generatim per saeclam"** identitatea unei familii şi care, deopotrivă, reduplică şi presiunea sinaxarului în onomastică.

b. Cununia i

Actul cununiei este taina prin care se consacră căsătoria, intrând în acelaşi tip de complementaritate în biografia creştină, precum botezul la naştere. Pe de altă parte, cununia, asemenea botezului, intersectează nu doar două destine creştine, acelea ale cuplului, ci şi "ritualul" cu "intimul", adică introducerea individului într-un act de celebrare a unei vârste, a unei etape din viaţa sa, care include o gestică de integrare într-o colectivitate. Peste toate grevează norma şi ritualul. Din perspectivă etnologică, momentul căsătoriei este o secvenţă din timpul "rostului"[140], împlinit printr-un "rit de integrare", anunţat sau precedat de "strigarea în biserică", adică anunţul public al viitoarei căsătorii. încadrarea în timpul

---

139 140 *Cartea veche românească în B. C. U.,* p. 224.
V. Mihăilescu, I. Popescu, I. Pânzaru, *op. cit.,* p. 40.

tului" aduce după sine, aşadar, "strigarea în biserică", iar - târzierea încadrării, din variate motive, este cenzurată de ' municare prin "strigătul peste sat" (în care sunt clamate defectele celui întârziat la căsătorie).

Cununia şi căsătoria ritmează ciclul de viaţă al individului, . care intimitatea lui este invadată de ritual şi, implicit, de colectivitate. Din perspectivă religioasă, cununia este un ritual de validare a unei împliniri în planul biografiei creştine şi, în egală măsură, un moment de concentrare în planul trăirii şi al sentimentului religios.

Momentul cununiei trebuie să fie pregătit şi anturat de o **stare de pietate aparte.** Astfel, cununia, aşa cum este menţionat într-un document din 1767, trebuie oficiată de preoţi doar în anumite condiţii, reclamate de normele creştine: "să nu cunune [preotul - n.n.] fără numai treji şi pe ai săi poporeni treji şi **ispovediţi** (s.n.) înaintea Sfintei Liturghii sau după Sfânta Liturghie"[141] sau, aşa cum rezultă dintr-un act din 1768: "să nu cunune [pe] **cei ce nu ştiu Tatăl Nostru, Zece Porunci şi Crede - ui** (s.n.)"'[42]. Asociate acestor norme ale pietăţii sunt o serie de norme sociale care reglementează căsătoria, stabilite de dreptul bisericesc sau de actele sinodale. Astfel, la Sinodul din 1627, de sub conducerea Mitropolitului Dositei al Bălgradului, s-a stabilit că oficierea cununiei era permisă numai între membrii comunităţii de al patrulea grad de înrudire, de al treilea grad de "cumetrie" şi de "cuscrie" sau de al "treilea văr", fiind, de asemenea, pedepsite răpirile de fete sau de soţii[143].

---

[141] 14, L- Paclişanu. *op.* c/7., p. 92. 3"

M3 *Ibidem,* p.] 56. D- Stănescu, *op. cit.,* pp. 100 - 103.

Căsătoria şi cununia stau sub patronajul total al bisericii şi credinţei, atât la nivelul **ritualului, cât şi al sensibilităţii.** Astfel căsătoria este percepută de foarte multe ori drept un act care se petrece din voinţa sau determinarea divină. De exemplu, într-un răspuns la o cerere în căsătorie din 1847, din zona Năsăudului, se menţionează: "Noi încă ştim despre partea noastră, nu ne ferim de oameni de omenie, socotind că **de-a fi rânduit de la cel Preaînalt** (s.n.) ca tinerii noştri să fie la olaltă, **acel Preaputernic ceresc părinte poate să le dăruiască şi mijlociri bune spre a lor fericire** (s.n.)" . Nerealizarea căsătoriei induce apelul la divinitate, toate obstrucţiile survenite în cazul căsătoriei urmând să fie soluţionate prin intervenţia divinităţii. O însemnare din 1700 din Ţara Oaşului evidenţiază modul în care, printr-o donaţie de carte, printr-un "apportatus" făcut bisericii, se rezolvă ."necăderea" la căsătorie: "în Numele Tatălui, Fiului şi Sf. Duh Amin. Iată că în vreme ca aceea vrând popa Mihai să se însoare şi **nefiind cădere** (s.n.), s-au dat duhovnicu; că văzând voie lui, s-au slobozit să ieie o carte, anume Ohtoih, pentru ace necădere şi soţ ca Dumnezeu l-au **împuterit** (s.n.) pre popa Mihail cu soţul său, Mărie, aşişderea soacră-sa Ioana şi fiul său Toader de-au luat această sfântă carte, anume Ohtoih ,.."[14] . în măsura în care cununia înseamnă o dezlegare, o "cădere" în planul propriului destin, ea se repercutează echivalent prin actul nupţial şi ca o "legare", o articulare a propriei vieţi, care presupune un tip de comportament ce stă sub semnul unei sensibilităţi exclusiv religioase. Astfel, o informaţie care transpune o lume din a doua jumătate a secolului al XIX arată că femeile din Moldova, căsătorite de curând, nu-şi descopereau capul sau legătura părului

---

[144] Şt. Buzilă, *O cerere în căsătorie dela 1847,* în "Arhiva Someşană", nr. 19, 1936, p. 82.

[145] D. Pop, *op. cit.,* p. 23.

tă de naşa la nuntă "nici noaptea, nici când erau singure, sub t'v că o vede **Maica Domnului(s.n.)"** . Deci, legătura făcută • căsătorie în planul unui ritual este transfigurată într-o legătură arului, fiind marcată de un aspect ce identifică un însemn fizic, deţinută, al căsătoriei.

Aşadar, căsătoria beneficiază, dincolo de realizarea ei în ona raporturilor fireşti, interumane, de cuplu, şi de o consacrare in voinţa divină, care semnifică, dincolo de toate avatarurile vieţii, o certificare şi o certitudine a acesteia în cadrul conştiinţei individuale şi colective. Acest fapt motivează şi apelul în momente dificile la divinitate.

Căsătoria, asemenea botezului, a rămas ca **moment excepţional** în memoria individuală, fiind înregistrată ca atare: "în anul 1764, iulie 18, s-au căsătorit scriitorul acestei cărţi, Ion Isăfăleanu logofăt"[147], (Transilvania); "M-am însurat, eu, Dimitrie Popovici, în 1797, iulie 19 zile, şi am luat soţie me pe Măria, fiica dumisale Irimie Radu ... iar nănaş aveam pe părintele Iacov Popovici, notarăş ... ne-am cununat în biserică la Arcuş"[148], (Transilvania); "Anul Domnului 1788, la noiemvrie 8. Să se ştie că la anul următor, fără două luni, cel numit mai sus m-am căsătorit, eu, dascălul Vasile ... cu Măria, fata preotului Costandin... **şi ne-am însemnat să se ştie numele nostru Vasile şi Maria(s.n.)"[149].**

In unele însemnări, amintirea căsătoriei este surprinsă în expresii ce conotează sentimente particulare de **afecţiune,** cu trimiteri evidente pentru reconstituirea sensibilităţii umane a unei

---

146 [illegible]

147 loader I. Ştefan, *Viaţa mea,* Bucureşti, 1934, p. 319.

G. Ştrempel, *Copişti de manuscrise româneşti până la 1800,* voi. I, bucureşti, 1959, p. 107. *tbid*

,?. 181.

Ibidem, p. 204.

epoci, transmisă într-un vocabular în care adjectivul şi hipocorismul sunt alăturate: 1806 - "Să se ştie de când m-am însurat ş-am luat **iubita** (s.n.) mea soţie pe **Catrinuţa** (s.n.), fiica dumisale boierului Vasile Calmuschi şi a dumisale soţie Aniţa ... "[150]. Sentimentul iubirii, ca motivaţie a căsătoriei, se impune cu pregnanţă începând cu secolul al XIX - lea[151]. Astfel, în jurul anului 1830, întâlnim următoarea însemnare în lumea ardeleană: "Noi, cei mai jos semnaţi, am fost de faţă şi la întrunarea în biserică pentru plăcerea lor şi aşa au răspuns mirele şi mireasa ... Trifu, precum că din **dragoste** (s.n.) să împreunează unul cu altul nesiliţi de nimeni"[152].

Alteori, căsătoria este percepută\la nivelul unei intense efuziuni sufleteşti, în care bucuria se asociază emfazei ce însoţeşte o realizare mare în plan individual, totul derulându-se într-un scenariu de asemenea religios şi anume în sunetul clopotului : 1802 - "Iar aceasta încă să fie înştiindu că când m-am însurat înainte cu trei sau patru săptămâni , unde am intrat de unde am eşit ori sat în târg, ori dimineaţa, ori amează̆zi ori sară, **tot clopote să tragă** (s.n.)"'[153]. O altă percepţie a căsătoriei este plasată la nivelul bilanţului individual, la o retrospectivă elaborată la sfârşitul vieţii, căsătoria fiind privită în datele ei pozitive sau exemplare: " ... în anul 1866 fiind eu căsătorit de 36 de ani cu soţia mea Marta şi[154] foarte bine vieţuind amândoi Moartea unuia din cuplu declanşează o percepţie retrospectivă plină de candoare şi, în acelaşi timp, o undă de regret, senin mărturisit: "1774 an, de la 12

150 Idem, *Catalogul manuscriselor ...,* voi. IV, p. 220.

151 Şt. Lemny, *Sensibilitate şi istorie în secolul XVIII,* Ed. Meridiane. Buc. 1990, p. 112.

152 *Cartea veche românească în B. C. U.,p.* 137.

153 *Ibidem,* p. 33.

154 V. Leu, *op. cit.,* p. 50.

asuri seara s-au pristăvit, adică au răposat soţia mea Păuna, eriţa reoteasa - n.n.] şi au fost amândoi în căsătorie ani 17 şi au făcut mândoi întru atâţia ani trei feciori şi două fete: Preda, Nicolae, Măriuţa, Ion, Măgdălina ..."[155]

Actul căsătoriei este plasat într-un cortegiu de **derogări, dispense** şi **dezlegări,** gestionate de biserică. Toate acestea mărturisesc, în cele din urmă, cadrul în care s-a manifestat comportamentul religios relativ la căsătorie, cadru delimitat şi impus de biserică. Astfel, pentru căsătorii petrecute între un bărbat sj o femeie, în care unul nu era din localitatea unde se oficia căsătoria, se cerea **"îndreptare"** sau dezlegare de la parohul localităţii din care provenea unul din membrii cuplului: 1816 - "Cinstiţi preoţi din Olpret ... mă rog pentru acest fecior Văsălie David, că de va fi putinţă a se căsători să-i daţi **îndreptare** (s.n.), după cum veţi şti sfinţiile voastre. Avut-au căsătorie au ba. Şi de-l ştiţi că-i fecior holtei şi nu are **împedecare** (s.n.) să-i daţi carte să se poată căsători." Răspunsul preotului din Olpret este următorul: "La feciorul acesta Vasilie David dau această **dreptate** (s.n.) că aici, la satul Olpret ... n-au avut nici o căsătorie, nici o dată ce să poate **căsători pre lege** (s.n.)"[156].

Acelaşi tip de dispense şi dezlegări se cer şi în cazul căsătoriilor cu alogeni. într-o circulară episcopală din nord - vestul Transilvaniei, din 1801, se menţionează: "Pentru înstrăinarea năcazurilor în căsătorie, **n-a fi slobod** (s.n.) pe cei străini adecă pe galiţieni, au Ieşi, pe muscani, pe bohemi, pe moravi, pe silezieni, pe ardileni şi pe cătane a lăsa la căsătorie fără de **adevărată scrisă mărturie** (s.n.), de la prepuşi să-i dată despre sloboda a intra în căsătorie, care mărturie va fi dator parohuşul a arăta

155
156 *Ibidem,* p. 49.
D-Pop, *op. cit.,p,* 72.

vicearhidiaconului spre judecată"[b7]. Un alt gen de restricţii |a căsătorie erau impuse de părăsirea familiei de către unul dintre soti care nu se putea ulterior recăsători dacă nu era dovedită moartea fostului soţ sau fostei soţii. Astfel, într-o circulară a episcopului din Sibiu, din 1786, se arată: " ... Pentru feţele cele căsătorite, dintre care una, fugită fiind, şi cea rămasă şi lăsată faţă a se căsători cu altă faţă voind mai înainte de dovedirea vieţii şi morţii cei fugite după canoanele bisericii greceşti neunite a Răsăritului, muierea bărbatului celui fugit, lăsată sau a muierii cei fugite bărbatului lăsat nedovedind muierea moartea celui fugit a **nu** se **putea căsători** (s.n.) cu altă faţă"[158].

Nu au lipsit **încălcările normelor** bisericeşti şi religioase referitoare la actul căsătoriei. Astfel, în 1/54, în Bihor, a fost redactată o "Jalbă a unui părinte pentru a-şi recăpăta fata răpită cu sila". Aici se menţionează că o fată a fost furată şi dusă la cununie şi, fiindcă preotul a refuzat o cununie cu forţa, fata a fost dusă în alt sat, unde preotul urma să o cunune. Părinţii pleacă pentru salvarea fetei, încercând să plătească preotului care urma să realizeze cununia, "punându-i pe masă patru potori", fără succes însă. Preotul încerca prin alternarea metodelor coercitive cu cele destinate a câştiga bunăvoinţa fetei ("preotul a spus că o va cununa cu sila şi o va bate opt de palţauă [baston - n.n.]" sau "fagăduindu-i năframă de mătase sau şapte măriaşi"). în cele din urmă, fata a fost cununată cu forţa şi a ajuns din cauza nesupunerii "roabă de şase săptămâni în temniţă în oraş"[159]. Uneori, încălcarea normelor tradiţionale şi

Ibidenup. 119.

[158] II. Puşcariu, *Documente pentru limbă şi istorie,* voi. II, Sibiu, 1897, p-
[157] 317-

[159] Gh. Alexici, *Pagini din trecut. Cum s-a propeveduit Unirea în părţi e bihorene,* Sibiu, 1903, p. 24 - 25.

ijgioase privind cununia, convertită în păcat, precum furtul fetei u "fuga cu o fată", este răscumpărată prin apelul insistent Ia preot pentru săvârşirea tainei cununiei. Sentimentul religios învinge, în ele din urmă, păcatul: "Adică eu, Ioniţă, ce am fugit cu o fată din satul Tupilaţi şi rudele nelăsând să o iau, am venit la sfinţia sa nreotul Irimie, **am cerut această dumnezeiască pravilă** [taina cununiei - n.n.] şi nevrând preotul a mă milui, am venit la sfinţia ta de ne-am cununat. Costea Ioniţă"[160] (sec. XVIII).

Spre sfârşitul secolului al XIX - lea se constată o diminuare a controlului bisericii asupra căsătoriei, după cum se menţionează într-un act din 1899, emis în protopopiatul Agnita (Sibiu): "dacă două persoane căsătorite doresc să se despartă pot să o facă şi fără voia bisericii, trăind singuratici sau în concubinaje"

Actul scris al căsătoriei, aşa cum rezultă dintr-o "Matricola copulatorum", din 1830[1] încorpora un formular, în care statutul candidatului la căsătorie era riguros urmărit: condiţia socială **(status seu conditio),** domiciliul **(habitatio),** religia **(religio catholica, acatholica),** vârsta **(anni etatis),** starea civilă **(coelebs,** viduus), naşi sau martori **(testes nomen et status)** şi observaţii în care erau prevăzute a fi înscrise dispensele confesionale de căsătorie, certificatul de botez, certificarea sau dispensele de majorat sau văduvie. Identificarea individului printr-o astfel de grilă formularistică îmbina date de stare civilă şi socială cu cele aferente profilului moral - religios.

Comportamentul religios controlat de biserică nu a exclus manifestările sau atitudinile **ireverenţioase** din cadrul

---

160

|6| *Cartea veche românească în B. C. U.,* p. 49.

Mitropolia Ortodoxă Sibiu, Arhiva Consistoriului, 1899, III, 514, Protopopiatul Agnita.

Cf. Arhiva Institutului de Lingvistică Cluj, Mss. 55.

comunităţii privind căsătoria şi cununia. în contextul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX, divorţul şi concubinajul au fost foarte prezente în ciclul vieţii familiale din lumea rurală. Divorţul s-a petrecut datorită unor multiple cauze, dintre care se detaşează adulterul, estimat ca "prima condiţie canonică" a despărţirii. Alături de adulter, alte cauze au fost: "pierderea calităţii morale - creştine intrarea unuia dintre soţi la mănăstire cu consimţământul celuilalt înaltă trădare, dispariţia unuia dintre soţi, nebunia, întemniţarea pentru mai mulţi ani, lepră etc."[163]. Divorţul a încurajat concubinajul, care a devenit şi el o realitate socială recunoscută. Conform datelor rezultate din statistica copiilor botezaţi, situaţiile de concubinaj puteau ajunge, la mijlocul secolului al XIX - lea, până *la 6 %* din totalul cuplurilor .

O altă direcţie de investigare a comportamentului religios aferent căsătoriei este cea determinată de o raportare a acesteia la calendarul religios, la ciclul anual al posturilor şi sărbătorilor religioase, care însumau 210 zile dintr-un an. Prestigiul şi autoritatea religiei reglează pentru mult timp încă comportamentul religios în cadrul cununiei şi căsătoriei, care se regăseşte cu pregnanţă la nivelul trăirii şi sensibilităţii religioase în durata lungă.

c. împărtăşania

Euharistia este una dintre tainele cu reverberaţia cea mai pregnantă în cadrul pietăţii individuale; "e cea mai momentoasă

---

[163] S. Bolovan, *Aspecte ale ciclului vieţii familiale în satul românesc din nord - vestul Transilvaniei la mijlocul sec. al XIX - lea,* în Sabin Manuilă, *Istorie şi demografie,* Ed. Fundaţia Culturală Română, Cluj - Napoca, 1995, p. 129.

[164] *Ibidem,p.* 132.

,165

ce|e şapte Taine ale Noului Testament" . Admiţând că unul .
cr]teriile de evaluare a sentimentului religios este distanţa dintre
rescrit et vecu", atunci această "distanţă se măsoară, în principal,
r\n gradul de frecventare a sacramentelor"[166].

împărtăşania, prin participarea la serviciile divine din hiserică, devine, aşadar, taina cea mai des asumată din planul trăirii religioase: "împărtăşania frecventă, cu prilejul celebrării Liturghiei j spovedaniei, care este o condiţie aproape necesară, tinde să devină astfel manifestarea prin excelenţă a pietăţii individuale"[167]. Impactul acestei taine a fost deosebit de mare, nu doar prin frecvenţa sa, ci şi prin emoţia provocată de "ocazia de a-1 venera pe lisus prin hostie"[168]. Este momentul realizării unei **comuniuni directe** cu Hristos, transsubstanţiat prin materialitatea pâinii şi a vinului. Tocmai datorită acestui impact, în mediul creştin occidental s-au constituit "devoţiunile euharistice", care se originează în sensibilitatea religioasă populară[169]. "Biserica, la început, catehiza în prealabil pe cei ce aveau să se boteze şi să se împărtăşească", întrucât comuniunea cu Hristos prin euharistie înseamnă comuniunea cu Logosul lui "Hristos, cel prezent în intimitatea tuturor, aspect de care nu se poate uita nici în sfânta împărtăşanie. Noi ne împărtăşim de Hristos nu numai pentru a potenţa sau sublima o vitalitate a trupului, pentru a **trăi nişte senzaţii mai puternice** (s.n.) ..., ci şi pentru a ne lumina tot mai

---

165 . .

166 £ª' *Simbolica biblică şi creştină,* Timişoara, 1935, p. 107.

167 F- Boulard, *op. cit.,* p. 36.

15g Ph. Aries, G. Duby. *op. cit.,* p. 106.

•*!"• Rapp, *Reflexion sur la religion populaire au Moyen Âge,* în *La ffig'onpopulaire* .... p. 68.

i- E. Dumoutet, *Le deşir de voir l'hostie et Ies origines de la devotion Sai"t - Sacrament,* Paris, 1926.

mult sensul fiinţei noastre umane şi personale şi legăturile noastr cu toate cele ce există din logosul creator şi mântuitor"[170].

împărtăşania a fost fixată atât în pedagogia creştină catehismului drept unul din **primele cinci principii ale credinţei** cât şi într-o serie de culegeri sau miscelanee, mai ales din secolul al XVII - lea, unde, alături de spovedanie şi posturi, taina împărtăşaniei este strâns legată de biserică, de frecventarea ei: "de biserică şi de svânta pricestenie"[171], fapt ce exprimă primordialitatea ei în exerciţiul sacramental. Maniera de realizare a împărtăşaniei în mediul religios românesc a fost evidenţiată încă din secolul XVII în jurnalele unor călători străini. Astfel, Iacob Hildebrandt (1656 - 1658) menţiona că, în Ţările Române, împărtăşania se făcea "sub amândouă speciile, după felul grecesc şi rusesc, punând prescurea în vin şi oferind acest amestec cu lingura

împărtăşania, spovedania, mirul, toate laolaltă sunt urmărite cu insistenţă de biserică în raporturile cu credincioşii, mărturiile documentare evidenţiind frecvent deviaţiile de la participarea la aceste exerciţii ale pietăţii individuale. Ofensiva nivelului clerical spre a impune sacramentele evidenţiază indirect, de cele mai multe ori, sfidarea şi indolenţa credincioşilor faţă de aceste taine. Ierarhia ecleziastică se manifestă cu precădere în avanpostul pledoariei pentru slujirea tainelor de către preoţi, făcând, astfel, evident faptul că defecţiunile apar în zona pastoraţiei preoţeşti.

---

[170] D. Stăniloae, *Pe marginea altei teme ecleziologice: euharistia,* în "Alia şi Omega" (supliment "Cotidianul"), V, 12, 24 dec. 1996. p. 8.

[171] I. Bianu, *op. cit.,* voi. I, p. 304.

[172] *Călători străini...,* voi. V, p. 595.

La 1627, Mitropolitul Dositei al Bălgradului cere preoţilor novedania şi împărtăşania "să se facă de patru ori într-un an ° tru fiecare om"'[7] . în 1767, episcopul Atanasie Rednic, sesizând ve derogări de la exigenţele oficierii sacramentelor, lansează o ne întreagă de hotărâri în Sinodul de la Făgăraş: "Feţele care vor nrimi taina căsătoriei ... şi nu se vor **ispovădui şi cumineca** (s.n.) ă nu se cunune"; "preoţii locului vor purta de grijă de turma lor ca fieştecare. adecă nu numai cei mari de vârstă, ci şi cei mici, de la şapte ani înainte, şi parte bărbătească şi femeiască, în tot anul, mai ales ia postul mare **să se mărturisească** (s.n.) ..."; "cinstitul protopop să aibă grijă în tot anul să aducă **mir sfinţit** (s.n.) din acel an de la Scaun [episcopal - n.n.]"; "nici un preot, nici călugăr ieromonah să îndrăznească a sluji, sau **ispovădui** (s.n.) pe cineva fără carte de slobozenie de Ia Scaun, ca aceea nu-i slujbă, nici dezlegare adevărată"[174].

în 1801, într-o circulară a episcopului greco - catolic A. Bacinschi din Muncaci, se reiau aceleaşi cerinţe privind practica sacramentală a împărtăşaniei: "încă cel mai mult va fi tare folositoare sufletului pre norod în parohie după pilda a celor mai întâi părinţi ai noştri, ai Răsăritului, de nu în fieşte care post, batâr numai în postul naşterii, în cel mare şi întru a Născătoarei, iară în praznice mai mari, către Taina Pocăinţei şi **Euharistiei** (s.n.) pre norodul lui şi ai pleca"[173]. Rigorile impuse de ierarhia bisericească în practicarea sacramentelor de către cinul preoţesc vizează cele mai variate aspecte. Astfel, în circulara din 1801 a aceluiaşi episcop se atrăgea atenţia că Sf. Euharistie este ţinută în loc necurat: " ... **cu cinste în rând şi curat** (s.n.) a ţine se cuvine pă Sf. Tainâ sau

---

173

174 . Stănescu, *Viaţa religioasă la români.* Bucureşti, 1906, p. 100.

175 [z]- Pâclişanu, *op. cit.,* p. 153 et sq. [D]- Pop, *op. cit.,p.* 120.

Euharistie spre sama betegilor ţinută adeseori o muta şi aceasta o frica lui Dumnezeu şi cu credinţă la cei bolnavi, spre primire a duc datorie şi lipsă este"[176]. Pledoaria pentru urmărirea varietăţii şj a detaliului în practica sacramentelor sunt o constantă în strategia pastoraţiei, impusă de ierarhi. Astfel, la 1899, în mitropolia ortodoxă a Sibiului, se cere ca preoţii să dezbată în conferinţe- "cum să procedă preotul la mărturisirea credincioşilor şi ce fel de epitimii (canoane) să aplice pentru ca mărturisirea să fie în adevăr **doftorie spirituală** (s.n.)"[177] sau s-a fixat reglementarea ca cei din "Comitetul parohial să se cuminece în Sf. Postul mai ales în cel al Paştilor, iar în prima Duminică din post să se cuminece şi epitropii parohiah"[178].

întregul cortegiu de -norme, de corecţii, de control permanent impus de biserică asupra practicii sacramentelor evidenţiază, la prima vedere, uriaşe deficienţe în rândul credincioşilor: "Majoritatea locuitorilor de la ţară ignoră, pur şi simplu, mărturisirea păcatelor, mai ales euharistia", adică există o lume majoritară care nu s-a lăsat, în general, "modelată de credinţa evanghelică"'[179]. Pe de altă parte, dincolo de aspectul deficitar, evaluat drept cvasiunanim în practica sacramentelor şi sesizat ca atare de biserică, nu trebuie uitat că tonul sau discursul clamoros al instituţiilor ecleziastice relativ la aceste fenomene, aparent impenitente, face parte din aşa-numita strategie în durata lungă de "clericalizare a religiei" , de impunere, începând cu sec. al. XIII -

Ibidem,p. 118.

[177] Mitropolia Ortodoxă Sibiu, Arhiva Consistoriului, Protopopiatul Lupşa, [176] 1899.

Ibidem.

D. Barbu, *op. cit.,* p. 34 - 35.

[180] I. Kloczowski, *Du Moyen Âge au Lumiere,* în *La Religion populaire,* C. N. R. S., Paris, 1979, p. 20.

a unui "model de creştinism", care continuă şi astăzi. lea, aspect Acest mărturiseşte faptul că biserica se află în politici "serviciul unei a ordinii"[181], cu finalităţi de control "centralizatoare", ^bsedată în permanenţă de **formalitatea practicilor[182].**

Supralicitarea de către biserică a deficienţelor practicii acrarnentale nu delimitează întotdeauna exact o realitate în planul vieţii religioase. Exigenţele mereu ascendente ale bisericii se distanţează voit de realitatea credinţei, biserica fiind în egală măsură un "watch tower", care doreşte a **preîntâmpina automulţumirea.** Din acest motiv, biserica se poate defini ca obiectivare a tensiunii dintre model şi realitate. O corespondenţă cvasiperfectă dintre model şi realitate ar putea predispune biserica la anularea sau recuzarea propriei existenţe şi meniri.

---

[181] M. H. Froeschle - Chopard, *Une de'finition de la religion populaire ă travers Ies visitespastorales d'Ancien Regime,* în *La Religion populaire...,* p. 192.

M. de Certeau, *La formalite des pratiques. Du systeme religieux ă l'ethique des Lumieres,* în *L 'ecriture de Vhistoire,* 1975, p. 153.

CAPITOLUL III MOARTEA CA

PERCEPŢIE ŞI REPREZENTARE

Moartea şi sentimentul morţii au marcat în modul cel mai acut trăirea religioasă a oamenilor. Conştiinţa morţii s-a dobândit odată cu "conştiinţa duratei", fiind consecventă procesului hominizării, întrucât "cele mai vechi morminte [de acum 45000 de ani - n.n.] marchează **intrarea în uman** (s.n.)" .

Creştinismul conferă morţii o nouă dimensiune şi anume o sublimare a ei în exemplaritatea jertfei lui lisus şi a învierii sale, iar moartea omului primeşte sensul învierii - întrucât "non omnia moriatur" - fiind asociată "nădejdii învierii". în planul pietăţii, aducerea aminte de o astfel de moarte este fertilizată în permanenţă de "anamneză liturgică a jertfei unice a lui Hristos pe cruce"". în percepţia imediată a pietăţii individuale, **sentimentul morţii** este provocat, în principal, de **presentimentul ei,** de acel "sachant sa mort venir"[3].

în pietatea individuală, începând cu secolul al XVII - lea, presentimentul **morţii inevitabile** este perceput atât la nivelul testamentelor, cât şi la nivelul însemnărilor de pe marginea cărţilor vechi religioase, prin punerea în evidenţă a tensiunii dintre temporalitatea autorului şi eternizarea prin scris, privit ca un act de devoţiune, de transmitere peste timp a textului şi mesajului biblic.

P. Chaunu, *Le memoire et le sacre,* Paris, 1978, p. 153. " Ierodiaconul Gabriel, *Aducerea aminte de moarte,* în "Studii teologice > S. V, XLV, nr. 3 - 4, 1993, p. 119. [3] Ph. Aries, *L 'homme devanl la mort,* voi. I, Paris, 1977, p. 13.

P rceptia morţii la un prim nivel, cel al **testamentelor,** se înscrie " tr-o paradigmă de largă cuprindere în discursul nuncupaţiei: "de reme ce moartea stă înainte în tot ceasul" (1673) sau "De vreme ce "ntâmpla[rea] cea viitoare este nevăzută şi însăşi îngerilor necunoscută, pentru că numai la Dumnezeu toate sunt cunoscute"[4] (1744).^

în cel de-al doilea caz, reprezentat de mulţimea însemnărilor de pe cărţile vechi religioase manuscrise, leitmotivul **"mâinii de ţărână"** care a scris texte religioase, include o semantică explicită a morţii, alături de care, uneori, implacabilitatea morţii este exprimată prin formulări sentenţioase, lapidare: **"De murit voiu muri** (s.n.) şi degitile îmi vor putrezi şi cine va citi toţi mă vor pomeni ... şi am scris eu Măteiu Berindeiu ... 1780"[5].

Presentimentul morţii sau, mai exact, conştientizarea morţii se înscrie în **"moartea lungă"** întrucât aceasta este "repartizată în timpul vieţii şi în fiecare zi din această viaţă", adică meditaţia asupra morţii este imanentă desfăşurării vieţii, modelării ei în sens creştin, deoarece fiecărui credincios i se cere "a trăi cu gândul la moarte"[6]. Trăirea morţii se face atât în planul atitudinilor faţă de moarte, cât şi al sentimentului religios. **Sentimentul religios al morţii** a fost generat, în principal, de "zguduirile religioase", provocate de "evenimentele de distrugere ale vieţii, ca boala şi moartea" . Atât atitudinile, cât şi sentimentul faţă de moarte primesc, aşa cum s-a arătat, o puternică modelare dinspre doctrina

---

V. Barbu, *"Sic moriemur ": discourse upon death on Welachie during the Ancien Regime,* în "Revue Roumaine d'Histoire" (în continuare "R. R. H-"), nr. 1 -2/1994, pp. 114-116.

6 G- Ştrempel, *Catalogul manuscriselor...*, voi. IV, p. 206.

7 Ph- Aries, *op. cit,* p. 12.

L- Bologa, *op. cit.,* p. 246.

şi mesajul creştin. Din această perspectivă, percepţia morţii induce tipologii, evaluări ale morţii: **"moartea bună"**[8] şi **"moartea rea".**

1. Moartea "bună" şi "frumoasă" este sfârşitul unei vieţi modelată creştineşte, a unei "vieţi juste şi sfinte petrecute în lume' Un text antologic privind percepţia unei astfel de morţi este o circulară din 1828 a episcopului ortodox din Vârşeţ: "Spune acuma au dară nu ar fi ţie **moartea ca o dulce adormire** (s.n.), când iubiţii fiii tăi, în cinste şi în bună stare crescuţi, deschinuiţi, înaintea stăpânirii şi în toate locurile norocoşi, **patul morţii tale ar înconjura şi cucernică faptă fac** (s.n.), binecuvântarea cea mai de pe urmă de la tine a primi şi când tu ai vedea că cu adevărat în inima şi sufletul lor numele şi **făptuirea ta cea părintească** (s.n.) afund ai sădit şi aşa pomenire după tine ai lăsat, care ei, în rugăciune **din inimă fierbinte** (s.n.), purcezătoare o vor înălţa şi cu cernite lacrimi fireşti preste mormântul tău vor vărsa, cred cu adevărat că tot părintele doreşte aşa viaţă şi al **vieţii sfârşit a avea** (s.n.)"[10]. Moartea este aici percepută cu benignitate, cu un sentiment de amenitate, "ca o dulce adormire": "non mortua sed dormiens creditur"". Este o moarte frumoasă, care încheie o viaţă plină de devoţiune şi moralitate. Intrarea în veşnicie se petrece sub semnul beatitudinii, recunoscută în calitatea creştină exemplară a urmaşilor "în cinste şi bunăstare crescuţi". Intensitatea sentimentului religios în faţa morţii poate fi recuperată şi din descrierea regretului şi a jelaniei, prilejuite de decesul părintelui: "pomenirea după tine ai lăsat care ei **în rugăciune din inima**

---

[8] Ph. Aries, *op. cit.,p.* 19.
Ibidem, p. 23. [10] V. *Leu,*
op. cit., p. 24. " Ph.
Aries,.op. *cit.,* p. 23.

ferbinte (s.n.) ... şi cu cernite lacrimi fireşti ... vor revărsa". Pxenlplaritatea destinului creştin al părintelui reverberează în ntensitatea trăirii religioase a fiilor în faţa morţii tatălui. Moartea bună sau moartea blândă este transpusă deseori prin alegorii de inspiraţie biblică. Astfel, o însemnare din 1814 de pe un miscelaneu menţionează: "Iar cine va ceti să-şi aducă aminte că tuturor ne este **mormântul o uşă şi moartea un pahar** (s.n.), care tot omul va să bea şi uşa mormântului toţi vom să trecem printr-însa"[2]. Uşa simbolizează pe Mântuitor, "Eu sunt uşa prin mine de va intra cineva păşune va afla" (Ioan 10, 9), iar paharul exprimă soarta, destinul (Ps. 11, 6; Isaia 51, 22; Matei 26, 39). Textul transmite o exprimare de "allegoria in verbis"[13].

Tot în categoria morţii "bune" se înscrie moartea privită ca o despărţire a sufletului de trup, a "soma" de "pneuma" şi care introduce în sensibilitatea religioasă o adevărată **anatomie a morţii,** o descriere detaliată şi analitică a momentului decesului, în care imaginaţia este dublată, în mod firesc, de o intensă trăire. în egală măsură este şi un exemplu de percepţie a **propriei morţi** sau a **"morţii eului"[1]** . O mărturie în acest sens sunt câteva versuri din 1750 redactate în Transilvania: "Acum ceasul mi-a vinit / De acum m-am despărţit / Morţii, prietenii, mei acum lumea părăsişi / De atâta durere mi se desparte / Şi mă duc cele departe / Iată că mă duc cale lungă / N-au nimic să-mi ajungă / O, voi, picioarele mele / Cu care am umblat cu ele / Acum moartea v-au legat / O, voi, oh, cugetători / în lume veselitori / Acum moartea au apus / O, Sfinte

---

|3 u. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor...*, voi. II, p. 21.

J- oorella. *Criza simbolismului religios,* Ed. Institutului European, Iaşi, !4995>P. 18.

■ Nicoară şi T. Nicoară, *Mentalităţi colective şi imaginar social,* Presa Unversitară Clujeană, Cluj - Napoca, 1996, p. 101.

Arhanghele Mihaile / Cu numele Gavrile / Şi vă rugaţi lui Hristos / Să aflu şi eu folos / Şi vă rugaţi cu credinţă / Să aflu şj eu folosinţă." Descrierea anatomică a morţii (despărţirea sufletului imobilizarea picioarelor, închiderea ochilor) este precedată de o percepţie a morţii ca şi o călătorie, iar, la sfârşit, se află o invocare a sfinţilor intercesori pentru dobândirea propriei redempţiuni Moartea "bună" este consacrată şi de decesul unor figuri exponenţiale din comunitatea creştină, care provoacă în planul sensibilităţii colective manifestări şi atitudini ieşite din comun. Astfel, la moartea Mitropolitului Veniamin Costachi se menţionează: "La 1846, între 17 şi 18 decemvrie ... s-au săvârşit părintele Veniamin, proin Mitropolit ... planşetele şi vaietele săracilor au fost atâta încât spun că **piatră din inimă să fi fost s-ar fi muiat (s.n.), jidovii săraci** (s.n.) au năvălit şi intrat în biserică, sărutându-i năsălia ... "[15]. Participarea săracilor la cortegiul funerar a fost o practică uzitată în Evul Mediu, cerută prin testamentul defunctului. în cazul exemplificat mai sus, se pare că participarea săracilor la înmormântarea lui Veniamin Costachi este spontană, depăşind un scenariu proiectat, în condiţiile în care se notează ca neobişnuită participarea evreilor săraci la funeralii.

2. Moartea "rea" exprimă^ sfârşitul unui individ ale cărui viaţă şi fapte au eludat modelul creştin şi care, în percepţia colectivităţii, este menţionată ca atare. Asupra unui asemenea individ se exercită acte de redempţiune sau iertare, venite dinspre cei apropiaţi, cum ar fi, de exemplu, donaţii de cărţi pentru biserică: "să se ştie că această sfântă Evanghelie o am dat eu, protopop Daniil, dumisale Iui Gălan Vasile. Aşa fiind lucrul, numitul Gălan Vasile a avut un fecior pe numele său, iară Vasile, carele cu

---

I. Bianu. *op. cit.,* p. 313.

norocire şi ticăloşie (s.n.) acestei lumi grăbindu-l moartea au cut **nespovedit şi neprivegheat** (s.n.) şi carele au rămas un 'lusel şi cu sma au ruat aceasta sfântă carte pe sama bisericii . esUjui ... ca să ştie pentru sufletul fiului său, numit Vasilie, ornană şi pentru iertarea păcatelor lui ... 1768"[16]. Pe de altă parte, moartea încheie un ciclu al biografiei creştine, în care ultima spovedanie şi împărtăşanie îşi au locul lor, bine determinat în ritualul şi practica pietăţii individuale, după cum, în planul sensibilităţii religioase, ultima euharistie sau "viaticum", realizată "in articulo mortis", semnifică tensiunea "existentă între teama de Satan şi speranţa reînvierii"[17].

Moartea prin omucidere este o altă variantă a morţii "rele", aspect cunoscut şi sub denumirea de **păcat de moarte.** Această sintagmă exprimă, la fel ca şi în exemplul de mai sus, sfârşitul intempestiv al vieţii unui individ care nu a beneficiat de sacramentele de dinaintea morţii. în acest caz, asupra ucigaşului se proiectează aceleaşi acte de redempţiune. Astfel, din aceeaşi localitate şi anume Leşu Bistriţa - care poate fi socotită ca un sat cu o acută conştiinţă a păcatului - provine următoarea însemnare: "această carte am cumpărat eu, Gavril Vălean din Leşu, pentru că **am căzut în păcatul uciderii** (s.n.), cu prileaj de puşcă, adică pe Urâta Toderă Porniri în anul 1762, iunie 22 ... şi am dat sfintei biserici în Leşu a sfinţilor făcători de minuni şi tămăduitori fără de arginţi, Cosma şi Dămnean, pentru iertarea păcatului nesocotinţii păcatului meu să fie pomană"[18]. Gestul expiaţiei, în acest caz, concentrează în sine trei elemente, etalate **gradual:** mărturisirea

---

Cartea românească veche în Arhivele Statului, p. 89.

G- I- Snoek, *Medieval Piety from Relies to Eucharist. A Process of Mutual Interaction,* Ed. E. I. Brill, Leiden, New York, Koln, 1995, p. 115.

t-artea românească veche în Arhivele Statului, p. 89.

păcatului, păcatul prin faptă ("păcatul uciderii") şi păcatul gândulir ("păcatul nesocotinţei păcatului meu"). Acest aspect mărturiseşte o puternică trăire religioasă în zona căinţei şi actului redempţiunii, **o** altă însemnare din sec. XVII, din zona Bihorului, menţionează- "Această carte o am dat Magerii la beserica din Obârşie pentru că au **greşit de au omorât** (s.n.) pe Flore Pavel din Obârşie şi au dat de au făcut pace cu frăţia lui Pavel, cartea să fie pomană sufletească ..." . Actul expiaţiei, concretizat în donaţie, cuprinde- recunoaşterea uciderii ("au greşit de au omorât"), cererea iertării şi împăcarea cu fratele victimei ("au făcut pace cu frăţia lui Pavel") Căinţa ucigaşului exprimă, şi în acest caz, un acut sentiment religios al păcatului de moarte. Criminalii, sinucigaşii sau ireverenţioşii cu cele sfinte sunt supuşi unei "severităţi" atât în planul ritualului, cât şi al percepţiei şi sensibilităţii religioase. La 1899 se menţionează că "pentru criminali, la înmormântare să **nu** se **tragă clopotele** (s.n.), iar celor care vorbesc urât de cele sfinte să li se refuze cuminecătura"[20].

Aşadar, o viaţă care se încheie necreştineşte, fie din cauza unei întâmplări, fie din cauza unei trăiri ireverenţioase pe pământ, fie din cauza morţii prin ucidere, poate fi calificată drept o moarte "rea", pentru că "un deces survenit atunci când credinciosul nu are posibilitatea de a se spovedi şi de a se împărtăşi pare suspect. Nu există dovada unei morţi bune, care să deschidă calea divinităţii spre sufletul celui defunct'[21].

---

[19] FI. Dudaş, *Memoria vechilor cărţi româneşti,* Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Oradiei, Oradea, 1990, p. 157.

[20] Mitropolia Ortodoxă Sibiu, Arhiva Consistoriului, 1899, III, 514, Protopopiatul Mureş Oşorhei.

[21] J. Paul, *op. cit.,* voi. II, p. 319.

în proximitat [22] morţii rele poate fi plasată şi noţiunea de

moarte "improvisa"[22], moartea neaşteptată, care nu se încadrează "n discursivitatea morţii consacrate de modelul creştin al vieţii şi al decesului. Din perspectiva unei speculaţii semantice, acest mod de sfârşi viaţa este mai apropiat de noţiunea de **a deceda** decât de **a muri.** Percepţia unei astfel de morţi în sensibilitatea creştină este exprimată de o anecdotică a morţii, nu de o înregistrare sau o consemnare a ei; **neprevăzutul impune povestea,** descrierea inspirată de surpriza morţii fiind urmare a unui şoc emoţional. Descrierea vieţii în firescul ei, întreruptă "ex abrupto", retuşează o sensibilitate aparte.

în general, "mors improvisa" este determinată de o boală neaşteptată. în 1766, este înregistrată moartea voievodului Scarlat Ghica, evaluată ca o moarte neprevăzută: " ... noiembrie 2, sâmbătă dimineaţa, s-au aprins prăvăliile Heresculuі, în târgul Cucului, de au ars de tot, mergând şi Măria Sa Scarlat Ghica Voievod la foc şi atunci s-au bolnăvit din ceasu-acela. Dichembrie 2, sâmbătă dimineaţa la un ceas au lăsat sănătate la toţi creştinii în casele dumnealui Brâncoveanului, auzind mulţi că au murit de ciumă şi zicea, dar **numai milostivul Dumnezeu ştie de moarte** (s.n.), că pă urma Măriii Sale n-au mai murit nimeni" \ Anecdotica morţii neprevăzute a domnitorului Scarlat Ghica se încheie printr-o meditaţie des uzitată, ce opune "incertitudinea momentului morţii", "certitudinii morţii"[24], aflată în exclusivitate în gestiunea divinităţii.

Dacă "mors improvisa" este o moarte neaşteptată, **"mors repentina"** este o moarte fulgerătoare. Recuperate din percepţia şi sensibilitatea religioasă prin anecdotica care le însoţeşte, se poate

---

,3 Ph. Aries, *op. cit.,p.* 19.
,4 J- Corfus, *însemnări de demult,EA.* **Junimea,** Iaşi, 1975, p. 298.
J' Paul, *op. cit.,* p. 323.

constata că aceste două tipuri de moarte (neaşteptată fulgerătoare) se află într-un raport **invers proporţional** fată d povestirea morţii. în moartea neaşteptată, care încorporează un timn mai lung, acela al bolii, anecdotica este mai scurtă, pe când în cazul celei fulgerătoare, care, în mod firesc, se petrece într-un timp scurt anecdotica este mai lungă, mai elaborată, întrucât şi şocul sau emoţia unei astfel de morţi determină o explicaţie mai lungă, mai lămuritoare. Şocul morţii fulgerătoare dilată informaţia sau, mai exact, explicaţia asupra împrejurărilor morţii: "1813, iunie 21, au răposat frate-meu Mihai Voina sară şi s-au îngropat iunie 22. **Nefiind bolnav** (s.n.), vineri sară, la 5 ceasuri, au ieşit de la şcoala săsească şi viind eu pă urmă l-au ajuns şi au venit în casă şi numaidecât au ieşit afară de s-au jucat şi au venit iarăşi acasă şi viind acasă s-au văitat de cap şi au mâncat puţintel şi s-au închinat şi s-au culcat. Şi peste noapte s-au tot văitat şi dimineaţa au început a vărsa tot sânge şi atât i-au fost ... Aicea însemnăm cele ce s-au întâmplat... în jos anume Ioniţă Ion Voina Basarab"[25]. Boala, drept cauză a morţii, a fost un domeniu chestionat încă de la sfârşitul secolului al XVII - lea, când se instalează asupra morţii o nouă viziune, asociată "unei curiozităţi reci, deja ştiinţifice"[26]. Această percepţie medicalizată asupra morţii aduce caracteristicile unei **morţi supravegheate,** adică inventariate la modul în care ea se petrece, o analiză a cauzelor care au determinat-o, în sensul că **fiecare individ are moartea sa,** realizându-se, astfel, o particularizare a morţii. Acest aspect este relevat cu pregnanţă începând cu mijlocul secolului al XVIII - lea, în contextul

---

"" M. Moraru, C. Velculescu, *op. cit.,* voi. I, p. 466.

[26] A. Pippidi, *Vision de la mort et de l'au - delă dans Ies anciennes sources roumaines,* în "R. R. H.", XXIII, nr. 1 - 2, 1994, p. 94..

nertorierii vieţii şi morţii individului creştin în matricolele bisericeşti.

Matricolele bisericeşti înregistrează o adevărată **stare civilă** a **morţii** individului, dar, mai exact, a **morţii individuale.** Astfel, într-o "Matricola mortuorum" dintre 1825 - 1831, sunt înregistrate următoarele date care particularizează moartea: **tempus mortis** (timpul morţii), **Nomen mortui** (numele mortului), **aetas** (vârsta) - defalcată în cinci secvenţe (moartea până la 1 an, de la 1 la 4 ani, de la 4 la 20 de ani, de la 20 la 40 de ani, de la 40 la 65). Apoi se fac menţiunile legate de felul morţii sau **"genus mortis",** care poate fi moartea cauzată de infirmitate, adică moartea nevioientă **(consueta** - obişnuită, **epidemicae** - epidemii, **variolae** - variolă, **rabies** - turbare etc.) şi moartea violentă, provocată de sinucidere - **suicidium,** nenorociri - **infaustiones** sau crimă - **ob aliis occisus.** în cazurile de moarte violentă, în rubricatura matricolei este formulată întrebarea "dacă s-au făcut sacramentele necesare muribundului", precum şi dacă există certificarea morţii, "per medicam inspectionem"[27]. De asemenea, este necesar să se menţioneze locul şi data înmormântării: "locus ubi et dies quo sepultura per acta est" . Aceeaşi supraveghere asupra morţii şi înmormântării se manifestă şi în cazul decesului cauzat de epidemii, când dimensiunile morţii sunt ample şi **greu de controlat.** într-o circulară din 1831 a episcopului Samuil Vulcan se arată că, în timpul holerei, "acea groaznică boală", mulţi oameni sunt îngropaţi în alte localităţi, fără ştirea "pastorului sufletesc" (parohul din localitatea de baştină a mortului). Se cere să se întocmească un extras de deces din matricola parohiei locului de înmormântare, care să fie trimis parohiei de domiciliu a decedatului. Iar, dacă

„8 Arhiva Institutului de Lingvistică Cluj, Mss. 54, p. 64.
Ibidem, p. 38.

moartea nu este trecută în nici o matricolă, se "va asculta despre întâmplata moarte şi îngropare măcar din mărturii sub jurământ si această stare împrejur le va scrie în matricolă"[29].

3. "Hora mortis" sau momentul morţii intră în componenta timpului eshatologic, articulând timpul omului şi se exprimă "printr-o metaforă: despărţirea sufletului de trup"[30]. "Ora morţii" este plasată sau percepută într-un cadru referenţial, compus din "secvenţe"[31] diferite, varietatea acestora fiind determinată de pregnanţa evenimentului morţii, de impactul puternic pe care îl are în mentalul individual şi colectiv. Astfel, într-o însemnare din 1844, se arată: "Să se ştie de când au murit soţul meu, Safta, de la anul 1836 la iunie în 14 zile duminecă în vremea **sfintei şi dumnezeieştii Liturghii** (s.n.). S-au săvârşit din viaţă în **postul Sfinţilor Apostoli Petru şi Pavel** (s.n.), la a treia săptămână „.."[32].

Momentul morţii este conturat de trei referinţe temporale: **timpul liturgic** ("în vremea sfintei Liturghii"), **timpul laic, astronomic** ("anul 1836, la iunie 14 zile"), şi **timpul calendarului creştin** ("în postul Sfinţilor Apostoli Petru şi Pavel").

Timpul liturgic se referă, în principal, la ziua Liturghiei, la succesiunea Liturghiilor, moartea, în exemplul din însemnarea de mai sus, fiind o coincidenţă cu orele Liturghiei. Liturghia dimensionează şi identifică o zi din succesiunea diurnă. Timpul liturgic este o secvenţă din timpul "iconomiei mântuirii", este o întâlnire cotidiană a credincioşilor cu "illud tempus (vremea aceea) şi regăsirea tuturor într-un acelaşi tot de comuniune frăţească cu toţi

---

Ibidem. Circulara din 30.11.1831 a episcopului Samuil Vulcan.
Ph. Aries, *op. cit.,* p. 12.
S. Nicoară, T. Nicoară, *op. cit.,* p. 203.
Cartea veche românească în B. C. U., p. 205.

fintii din toate timpurile", este o trăire într-un veşnic prezent, " unc aeternum"[33]. A doua referinţă temporală, cea laică, fixează exactitate moartea în timpul concret. Ea defineşte "clipa morţii" fl'instant du deces) ori "punctul morţii" (the point of death)[34]. Acest tip de timp a început să fie relevat începând cu secolul al XVIII - lea, c â n d apare ° "criză a viziunii tradiţionale asupra temporalităţii", adică asupra viziunii religioase, iar "noul timp" modern tinde să devină o regulă a întregii obşti[35].

Timpul morţii impune, de asemenea, conotaţii aparte în **vocabularul** circumscris percepţiei morţii. Dacă moartea în timpul astronomic este exprimată prin **"au murit",** în timpul de calendar ea este menţionată prin "s-au săvârşit **din** viaţă", astfel încât proiecţia morţii în timpul de calendar conturează un plus de pietate. "Săvârşirea din viaţă" este expresia unei împliniri prin moarte a destinului creştin, o translaţie firească din temporal, moartea fiind asumată ca etapă în teleonomia creştină. Acest timp al "săvârşirii din viaţă" încorporează şi **timpul ritualului morţii** sau al înmormântării. Cel decedat în ziua de duminică, 14 iunie, este îngropat în ziua de 17 iunie, deci la un interval de trei zile. Este un timp circumscris ritmului "ritualului de trecere"[36]. Acest timp al ritualului morţii cuprinde două etape: prima este reprezentată de cele trei zile în care se petrece priveghiul (care, din perspectivă etnologică, include şi aşa - numitele "jocuri ale priveghiului", care este un ritual de "captatio benevolentiae"[37] a divinităţii), cea de a doua include slujba prohodului, pomana (praznicul după

---

34 D. Ciobotea, *op. cit.,* p. 201.
3j '• Petraş, *Ştiinţa morţii,* Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1995, p. 37.
36 Şt Lemny, *op. cit.,* p. 154 - 155.
37 V- Mihăilescu, I. Popescu, I. Pânzaru, *op. cit.,* p. 47.
Ibidem. n 1Q

înmormântare). în cea de a doua etapă sunt de remarcat cele ş zile de pomenire a mortului, încheiate cu slujba de parastas sau panahida.

Timpul calendarului este un timp "mai lung", articulat de ciclul posturilor şi menţionarea lui ca referinţă a decesului evidenţiază o presiune încă foarte puternică a dimensiunii religioase a timpului în "cadrele gândirii" şi sensibilităţii individuale şj colective. Şi aceasta este cu atât mai mult sesizabilă cu cât timpul laic este anturat de cele două dimensiuni religioase ale timpului aspect recognoscibil chiar la mijlocul secolului al XIX - lea: "leat 1851, ghenarie 27. în ziua de Iftimie celei Mari [Cuv. Eftimie cel Mare - n.n.] s-au trecut din viaţă sora mea Marica, noaptea au trecut din viaţa cea **vrednică (s.n.)** şi cea **veşnică** (s.n.), leat 1851, ghenarie noaptea s-au trecut din viaţă maica mea Eftimia, a fost trecută din **viaţă această vrednică în cea veşnică** (s.n.) în ziua aducerii moaştelor celor dintre sfinţii părinţilor noştri Ioan Gură de Aur şi înmormântarea i s-a făcut în ziua Sfinţilor Trei Ierarhi, în 30 ghenarie" . Această însemnare oferă şi alte sugestii privind interpretarea timpului morţii. Alături de referinţele temporale prezente în însemnarea din 1844, apare şi o altă modalitate de înscriere a timpului morţii, mai discursivă, care conservă mai pregnant un timp religios în sensul conferirii unei dimensiuni kairotice acestui timp, adică momentul morţii este vremea trecerii din **"viaţă aceasta vrednică"** în **"cea veşnică".** Este momentul sau vremea "sfârşitului creştinesc"[39], este un **timp. axiologic,** adjudecat iconomiei mântuirii sau, altfel spus, este momentul în care omul "sfârşeşte cum a trăit". Pe de altă parte, "hora mortis", ca trecere la viaţa veşnică, **comprimă** două calităţi ale aceluiaşi timp creştin şi

---

[38] *Cartea veche românească în B. C. U.,p.* 143.

[39] D. Ciobotea, *op. cit.,* p. 205.

urne timpul apropiat, proxim ("viaţa aceasta") cu cel depărtat /"cea veşnică"), adică **timpul acesta** intră în atingere cu **timpul cela** sau temporalul se transferă în eternitate.

4. Meditaţia asupra morţii este o componentă semnificativă a sensibilităţii religioase relativă la moarte. Problema morţii şi a misterului ei guvernează gândirea omului, iar "viziunea morţii este una din axele gândirii religioase", deoarece evenimentul morţii determină un "reflex religios profund"[40], care, în cele din urmă, dinamizează sensibilitatea creştină. în aceste meditaţii, omul se **proiectează pe sine** în faţa morţii sau **se raportează la moartea altuia.** Autoproiecţia în faţa propriei morţi provoacă atât sentimente de teamă sau înfricoşare, cât şi o analiză asupra vieţii trăite, asupra bilanţului de fapte bune şi rele din trecerea pământească. Teama care sensibilizează sau acutizează gândirea omului nu este faţă de **moartea propriu - zisă,** privită ca extincţie, ci, mai ales, faţă de **judecata din urmă,** de "înfricoşata judecată". Toate acestea exprimă o mentalitate predominant religioasă. La 1798, diacul Dimitrie Georgescu cere să "fie pomenit la a doua înviere când este fără putere şi **stă la judecată dând răspuns pentru ale sale fapte** (s.n.), dar nu acum trăind, ci când voi fi cenuşă, praf şi pământ ..." . Aceeaşi inquietudine asupra bilanţului vieţii după moarte este mărturisit şi într-o însemnare din 1867, la care este alăturată şi o meditaţie asupra deşertăciunii vieţii omeneşti: "toate sunt deşertăciune cele lumeşti câte nu rămân după moarte, toate rămân fiindcă nimica am dus în lume şi nimica nu putem scoate fără

---

40 J- Toussaert, *op. cit.,* p. 205. u. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor...,* voi. IV, p. 237.

numai puţin fapte bune de s-or întâmpla (s.n.) 1867 noiembrie 24 „.."[42].

Pe de altă parte, atât în primul caz, cel din 1798, cât şi în ce| din 1867, moartea este percepută ca o **dematerializare a omului** privit ca o alcătuire trup - suflet ("când este fără putere" sau "cele lumeşti nu rămân după moarte"); moartea, ca dematerializare conferă omului ipostaza proprie judecăţii din urmă, care este reperată prin grila impusă de codul etic creştin: fapte bune, fapte rele.

Meditaţia provocată de moartea "celuilalt" sau a "altuia" este mult mai frecventă, dar motivată de acelaşi "reflex religios profund", ca şi în cazul autoproiecţiei asupra morţii. Moartea, prin implacabilitatea ei, se situează deasupra ipostazelor dinspre care este privită. Ea preexistă în "conştiinţa temporalităţii", sensibilizată, în primul rând, ca "memento mori", deoarece, aşa cum arăta P. Chaunu, "moartea unuia singur este moartea tuturor şi înseamnă, deopotrivă, moartea lumii"[43]. într-o însemnare din a doua jumătate a secolului al XVIII - lea, există o meditaţie prilejuită de moartea unei tinere fete de 15 ani. Această moarte prematură determină o puternică emoţie: "... nu cu puţine lacrămi am scris acest mai întâi pentru ce a multora par devreme şi de tânără vârstă secerară a să". Moartea nu este doar încheierea vieţii unui om în vârstă, păcătos, ci ea seceră şi pe omul de "tânără vârstă şi sănătos". în continuare,, autorul însemnării, şocat de moartea omului tânăr, îşi **autoanalizează** propria viaţă şi, în termenii unei intense trăiri religioase, conchide că încă nu este "destoinic de a da laudă şi făcătoriului meu, Dumnezeu [pentru - n.n.J starea în care mă aflu". După acest zbucium sufletesc, autorul trece într-o altă treaptă a

---

" *Cartea veche românească în B. C, U.,* p. 22 J.

' P. Chaunu, *Le memoire et le sacre,* Calmann Levy, Paris, 1978, p. 251-

trăirii religioase şi se împacă cu propria moarte după ce consideră "lumea aceasta cu totul de nimica şi înşelătoare". De la **împăcarea** *cu* inevitabilitatea morţii, el trece într-un grad mai înalt al sensibilităţii religioase şi anume la **beatitudinea** determinată de apropierea prin moarte de împărăţia lui Dumnezeu: "... mare bucurie am că mă duc la părintele şi făcătorul ... Domnul". Această trecere în împărăţia divină este implorată Mântuitorului dinspre o stare de intensă **umilinţă:** "Iisus Hristos iconomiseşte cu pronia cea Dumnezeiască pentru ticălos ... mântuire să aud glasul cel milostiv să mă primească ... în sfinte lăcaşurile tale cu tot ...". încheierea meditaţiei adoptă un ton mai detaşat, care stă sub semnul lui "fortuna labilis": "n-a fi omul simţitoriu cu fire omenească care să nu cunoască nestatornicia ei ... până Ia această vârstă ce am ajuns de 22 sau 3 ani nimica nu socotesc că ar rămâne statornic în lumea aceasta"[44]. Această meditaţie transpune o complexitate a trăirii religioase asupra morţii, în care moartea "altuia" provoacă **asumarea propriei morţi.**

Secolul al XIX - lea aduce în planul sensibilităţii religioase legate de moarte percepţii noi. Moartea celor foarte apropiaţi, a membrilor de familie, este percepută printr-o sensibilitate afectuoasă, mai intensă şi mai directă; decesul acestora determină o concentrare a afecţiunii, tradusă în termeni necenzuraţi de formalismul vocabularului premodern. Durerea despărţirii de cei dragi este, aşadar, redată printr-o expresie degajată de nota unui hieratism lexical: "Au răposat **dulcele** (s.n.) meu părinte în 21 februarie 1870 la 3 ceasuri ... răposat-au **dulcea** (s.n.) mea soră Măria, în vârstă de 30 de ani, în al 11-lea an al căsătoriei sale şi

---

Cartea veche românească în B.C.U., p. 7.

s-au mutat la cei drepţi în 10 august ... la 1/2 3 ceasuri dimineaţa 1870. Scris-am eu **dulcele** (s.n.) ei frate, Nică ..."[4]\

Acest nou tip de sensibilitate, aflat în perimetrul conceptului de "mort de toi", moartea celuilalt corespunde modelului cultural şi spiritual instaurat de romantism. "Prin intermediul afectivităţii şi sentimentelor dezlănţuite, el [omul - n.n 1 descoperă moartea fiinţei iubite: veritabilă revoluţie în domeniul sentimentelor, accentul cade pe ceea ce englezii numesc **privacy** (s.n.)... spaima de moarte e deviată spre celălalt, cel drag. Moartea devine patetică şi frumoasă, asemenea naturii, mării, cerului nemărginit."[46]

Impactul morţii în sensibilitatea individuală şi colectivă determină meditaţii în care, prin spontaneitatea exprimării, i se oferă evenimentului morţii un context metaforic, care retuşează sentimentele şi percepţia de cele mai multe ori tradiţională: "Aice însămnez ca să se ştie de cându dascălul Chesarie, tatăl meu [a răposat - n.n.], den vremi **când era ţara supărată de oastea neamţului** (s.n.), care întâmplându-se într-aceea vreme de erna dragoni la noi în Mărgineni, leatul 1794"[47]. Peste familiaritatea sentimentului în faţa morţii tatălui se suprapune un context îndoliat ("când era ţara supărată"), o realitate exterioară plină de tristeţe, ce poate trimite la contextul care **coparticipă** la deces, cu sugestii înspre zona "morţii mioritice". în acelaşi perimetru de analogii, cu substrat de mitologie populară, se poate exemplifica, eventual, faptul că moartea şi înmormântarea, însoţite de ploaie, denotă că cel decedat, având o biografie creştină exemplară, este plâns de întreaga lume sau cel mort plânge după lumea terestră.

Ibidem, p. 246.

I. Petraş, *op. cit.,* p. 22 -23.

47 M. Moraru, C. Velculescu, *op. cit.,* p. 184.

Cert este că o moarte percepută pe un fundal exterior, minarnente încărcat de tristeţe, potenţează trăirea religiosă şi. în la măsură. îmbogăţeşte repertoriul atitudinilor reflexive asupra morţii-

5. Ritualul şi ceremonialul înmormântării consacră o trăire în spaţiul public al sentimentului religios, developând în acelaşi timp atitudini şi comportamente religioase. **Ponderea ritualului** în fenomenul atitudinii faţă de moarte este deosebit de mare. în detrimentul trăirii autentic religioase a evenimentului morţii. Ceremonialul funerar încorporează diverse "clase de servicii, identice ca substanţă, dar diferenţiate prin forma, prin strălucirea ceremoniei, prin decor", întrucât "oamenii au fost ghidaţi mai mult de vanitate decât de spiritul credinţei şi al rugăciunii"[48].

Deşi moartea este bine fixată în discursul eshatologiei creştine, ea provoacă, în principiu, "o nelinişte religioasă pură", totul fiind însă dominat de ritual, mai exact de "ultimele sacramente şi de funeralii"[49]. Ritualul şi ceremonialul pot fi însă adjudecate **reprezentărilor "în mişcare" despre moarte** şi imaginarului morţii, dincolo de care se pot decripta manifestări specifice ale trăirii religioase.

Cortegiul rămâne, în cadrul'ritualului şi ceremonialului, interfaţa cea mai frecventată a comportamentului religios în faţa morţii. Convoiul funerar transferă în datele unui ritual oficializat şi tipologizat drama şi "deploraţiile" morţii. Peste lamentaţia informală se suprapune clericalizarea fenomenului morţii şi înmormântării: "familia, prietenii, deveniţi silenţioşi şi calmi,

---

■>■ Toussaert, *op. cit.,* p. 214.
lbidem, p. 223.

încetează de a fi principalii actori ai unei acţiuni dramatizate"[50] Procesiunea înmormântării devine solemnă şi este "imaginea simbolică a morţii şi a funeraliilor" .

Cortegiul funerar, în alcătuirea lui. purta pecetea **însemnelor sociale ale defunctului,** existând, astfel, diferenţieri evidente între cortegiul Domnului, boierului şi acela al oamenilor simpli. Mărturiile documentare din secolul XVII vădesc în mod pregnant demnitatea socială a defunctului, care reverberează într-o anumită "demnitate religioasă" în gestica solemnităţii.

Un exemplu de **cortegiu domnesc** este cel din 1699 la înmormântarea jupânesei Stanca, mama voievodului Constantin Brâncoveanu: " ... au rânduit mulţi boieri, toate rude de-ale Măriei Sale întâi, în curte la dumneaei facându-se pogribanie, cu sobor mare, cu **toţi arhiereii** (s.n.) câţi ei se aflau în oraşul acesta Bucureşti şi cu **toată boierimea şi slujitorimea** (s.n.). Şi aşa isprăvindu-se slujba cu mare cinste, ridicând-o într-o caretă, rămase Măria Sa împreună cu **toată casa Măriei Sale (s.n.) şi** cu **toate rudele sale** (s.n.) la amară întristăciune şi mâhnire"[52]. **Nivelele de reprezentare** în cortegiul funerar erau constituite din: arhierei, boieri, slujitori, care reprezintă un prim eşantion de reprezentare, la care se adaugă familia Domnului ("casa Domnului") şi rudele Domnului ca al doilea eşantion de reprezentare. Prestigiul domnesc, princiar al defunctului este reliefat prin faptul că toate aceste eşantioane erau prezente în **integralitatea lor:** "toţi", "toate", "toată". Această prezenţă denotă faptul că doliul era asumat la nivelul întregii comunităţi.

---

[50] Ph. Aries, *op. cit.,* voi. I, p. 164.

[51] *Ibidem,p.* 165.

[52] C. Gane, *Trecute vieţi de doamne şi domniţe,* voi. II, Iaşi, 1972, p. 73.

Decorul cortegiului funerar transpune, de asemenea, în mod HYect. demnitatea socială a celui defunct: "sicriul era purtat pe meri de marii boieri ai ţării", sicriele "se căptuşeau cu atlas roşu", ar "rădvanurile defunctei urmau cortegiului funebru, trase de cai albi, bocitoarele cu broboade negre erau fete din casa moartei"[53]. Prestigiul social şi material al defunctului se reflectă şi în **ceremonialul post - mortem:** pomeni, parastase etc. Munificenţa etalată în acest context echivalează statutul social şi material al defunctului: "După înmormântare aveau loc praznice, la care se împârţeau săracilor pomeni, care se repetau a 3 - a , a 9 - a , a 40-a zi, precum şi a treia, a şasea, a noua şi a douăsprezecea lună după moarte. Pomenile erau în bani şi în natură, lumânări de ceară, covrigi şi colive, pe care, luându-le, ţăranii spuneau: «Dumnezeu să-i ierte sufletul». La parastasul de 40 de zile, numit sărindar, se împărţeau daruri mai importante: basmale de preţ, în care se legau monede după punga fiecăruia: **domnii - galbeni, boierii - arginţi şi săracii - gologani** (s.n.)."[54]

Structura sau componenţa convoiului mortuar domnesc, începând cu secolul al XVII - lea, se înscrie într-un scenariu de "durată lungă", în care însemnele sociale ale defunctului sunt puse în evidenţă prin **coparticiparea** tuturor componentelor reprezentative ale societăţii. **Semantica cortegiul funerar** exprimă, în mod direct, puterea şi **reprezentarea puterii** defunctului, convertit în ultimul omagiu depus atât în plan religios, cât şi în planul raportului de vasalitate. Convoiul mortuar este *un* **"clişeu maximalist"** al puterii princiare sau regale, iar componentele

---

53
M *Ibidem,* p. 74. 55
Ibidem.
J- Blanchard, *Les Entrees royales. Pouvoir et representation dupouvoir a la fin de MoyenAge,* în "Litterature", Larousse, mai 1983, pp. 4 - 6.

cortegiului decodifică **subiectele** acestei puteri: puterea laj$_{c}$s (armata, administraţia, organizaţiile profesionale), puterea bisericească (episcopi. preoţi, călugări) şi mulţimea ("gloata") Convoiul omagial este o desfăşurare esenţială a "ierarhiei şi ordinii sociale"[3] .

Comparând cortegiul de înmormântare din 1716[57] $_{a}$| doamnei Pulcheria, soţia lui Nicolae Mavrocordat, cu cel al voievodului Grigorie Ghica din 1834[58] şi cu cel din 1927, de la înmormântarea Regelui Ferdinand I' , cortegii plasate într-un segment temporal de peste 200 de ani, se constată următoarea structură:

1716:	**1834:**	**1927:**
l. Sicriul purtat de şase mari boieri (banul, vornicul, logofătul, spătarul, vistierul şi clucerul)	1. Opt boieri mari scot sicriul din casă până la capătul "scării de sus" şi alţi opt boieri până la dric	1. Catafalcul pe afet de tun tras de şase cai negri, însoţit de şase ofiţeri
2. Garda seimenilor cu lumânări aprinse	2. Dorobanţii Agiei în frunte cu căpitanul lor	2. Familia regală română şi membri ai caselor regale din străinătate
3. Trupa de cazaci	3. Un escadron de cavalerie urmat de dorobanţi	3. Calul alb al regelui, dus de doi colonei

Ibidem.

"" C. Gane, *op. cit.,* p. 161.

56 Idem, *Trecute vieţi de doamne şi domniţe,* voi. III. Iaşi, 1973; cf. şi *-■■ D. Florescu, *Alaiul înmormântării lui Alexandru N. Şuţu Voievod - 1821.* Bucureşti, 1932.

y; *Funeraliile Regelui Ferdinand I,* în "Universul", an XVI, nr. 171. din 26 iulie 1927.

4. Breslele de meseriaşi şi corpul negustorilor
5 -preoţii tuturor bisericilor din Bucureşti şi stareţii mănăstirii cu prapori'"

4. "Corporaţiile cu starostii lor în rând de câte cinci"
5. Vel vornicul şi şefii departamentelor guvernului

6. Directorii şcolilor cu delegaţiile profesorale şi preşedinţii tribunalelor
7. Şefii sfatului orăşenesc care duc capacul coşciugului
8. Nouă cai de călărie din grajdul domnesc şi ofiţeri cu perna pe care erau aşezate însemnele domneşti (firman, topuz şi sabie)
9. Doi ofiţeri şi 12 iunkeri cu săbiile scoase şi puşti

10. "Partea duhovnicească" - preoţi, câte doi, şi apoi arhiereii, câte doi în rând (mitropolitul şi episcopii)
11. Coşciugul pe dric tras de opt cai, înconjurat de 12 inşi cu torţe aprinse

4. Membrii guvernului, preşedinţi ai corpurilor legiuitoare
5. Corpul diplomatic

6. Generali în activitate şi în rezervă.

7. Membrii Academiei Române şi profesori universitari
8. înalţi funcţionari şi reprezentanţi ai finanţelor şi economiei

9. Eforii spitalelor, reprezentanţi ai cultelor şi ai comunităţilor minoritare.
10. Primarii din Bucureşti şi ai municipiilor din toată ţara.

11. Funcţionarii publici şi corpul didactic

12. Domnul cu familia

12 12. Un escadron din regimentul de escortă regală

oda cu rudele cele mai apropiate şi Sfatul Domnesc

13. Corurile

13. "Muzica militariei" cu un escadron de cavaleri

14. "15 roabe bocitoare" şi puşcăriaşi, care se rugau pentru sufletul defunctei

14. Mitropoliţii şi episcopii

14. "Gloata care plângea după Vodă"

15. Generali care poartă perna cu coroana şi sceptrul regal

16. Cortegiul este închis de regimentul de jandarmi din Bucureşti.

Aşadar, în linii mari, **structura cortegiului** este aceeaşi; eşantioanele în plus prezente la înmormântarea Domnului (Regelui) se explică, pe de o parte, prin faptul că defunctul era prima personalitate a ţării, iar, pe de altă parte, există o stratificare socială şi de reprezentare mult mai complexă în sec. XIX - XX decât la începutul secolului al XVIII - lea. Se constată, de asemenea, o predominare a componentelor sociale sau de reprezentare laice în cadrul cortegiului. Scenariul morţii şi al înmormântării este **prevalent laic.** In linii mari, însă, organizarea cortegiilor, derulate, aşa cum s-a arătat mai sus, într-o perioadă de peste două secole, îşi păstrează articulaţiile şi componentele esenţiale.

Prezenţa "gloatei", a celor săraci, precum şi a celorlalte categorii marginale, precum cei încorporaţi în "outlaw" - 'a moartea doamnei Pulcheria, în 1714, **"puşcăriaşii** (s.n.) au fost

coşj din închisori pentru a se ruga de sufletul celei moarte" - reprezintă tendinţa de a conferi doliului dimensiuni ample, iar mulţimea participantă era răsplătită cu pomeni pe măsura statutului social al defunctului milostiv. Acest fapt reprezintă, din perspectiva sensibilităţii religioase, **"ultima operă de mizericordie a defunctului"**

Cortegiile funerare ale **clasei de mijloc** sau ale **celei de jos** nu ies în evidenţă în mod deosebit, cu excepţia celor în care prestigiul social sau noutatea din scenariul funerar se impun percepţiei colectivităţii. Astfel, la 1859, cu ocazia morţii lui Panaite Ecaliu din Bacău, se menţionează: "... l-au adus mort pe Panaite Ecaliu din Paris în Bacău, la casa sa şi bălsămit l-au **îngropat cu pompă** (s.n.), purtat pe uliţele târgului Bacău în baldachin cu patru cai şi la aşa paradă au fost şi pr. sf. episcop de Roman, locotinent Nectarie Sotirosopoleos ..."[62].

în lumea satului sunt reţinute scenariile mortuare în care defunctul beneficiază de o anumită prestanţă în comunitate: "... Ioan Mureşan ... repausatu în 3 iulie 1865, noaptea la 11, când şi începu Tanasie Chirca a trage clopotele în răstimpuri până dimineaţa. Ioan Fătului se îngropa joi, 6 iulie, **cu mare solemnitate** (s.n.) totu Someşul vinindu de la târgu din Năsăud, lua parte la îngropare cu 7 preoţi şi 12 stări [cantori - n.n.]"[63]. Spre deosebire de ritualul înmormântării celor din avanscena societăţii, ceremonialul popular de înmormântare era un "amestec de practici creştin - ortodoxe şi de străvechi tradiţii, amintind obiceiuri romane (închiderea ochilor la mort, spălarea corpului, îmbrăcarea în hainele

---

60

61 t. Gane, *op. cit.,* voi. II, p. 161.

62 Ph. Aries, *op. cit.,* p. 167.

63 *Cartea veche românească în B. C. U.,* p. 204.
Ibidem, p. 224.

cele mai frumoase, punerea de bani în sicriu, sărutarea pe ochi etc.)"[64].

Comportamentul religios în preajma morţii se poate evidenţia, de asemenea, *şt* prin practica doliului, prin gestica comemorării imediate a defunctului. La mijlocul secolului al XVII - lea. Paul de Alep notează: '"Să se ştie că în această ţară, bărbaţii rude ale răposatului, au obiceiul să rămână cu capul descoperit timp de 15 zile. Cât despre femei şi fete, ele îşi despletesc părul fără să plângă, nici să bocească zgomotos şi păstrează o ţinută demnă şi cumpătată"[6']\

In general, ceremonialul popular al înmormântării stă, pe de o parte, sub semnul **simplităţii,** "mortul zăcea ca un om den cei proşti, numai cu muierea lui şi cu fratele lui plângând ..."[b6], iar, pe de altă parte, sub presiunea **practicilor arhaice,** ca epifenomen al comportamentului şi trăirii religioase.

6. Retorica discursului funebru este o altă componentă a percepţiei morţii, care traduce nemijlocit sensibilitatea şi trăirea religioasă. Ea poate fi reconstituită pe două paliere: unul **oficial, teologal** (ceea ce este prescris) şi unul **neoficial** (ceea ce este trăit - testamente, inscripţii, tombale, lamentaţii şi cântece de jelanie, bocete, adică folclorul religios circumscris morţii). Dacă asociem discursului oficial şi literatura savantă, cultă, cu tema morţii, se constată, din perspectivă culturală europeană, că, începând cu secolul XVI, "angoasa morţii", percepută mai acut la nivel popular,

---

[64] Şt. Lemny, *op. ci!.,* p. 127; cf. şi S. FI. Marian, *înmormântarea la români.* Bucureşti, 1892 şi C. Gerota, *înmormântarea la Romani şi la nou* in "Arhivele Olteniei", nr. 2, 1923, p. 450 et sq.
[01] *Călători străini....* voi. VI, Bucureşti, 1976, p. 124.
[0(1] Şt. Lemny, *op. cit.,* p. 128.

a fost exilată sau "relegată în arriere-plan-ul preocupărilor savante", jar resurgenţa temei morţii se face sporadic, mai ales în timpul războaielor religioase[67].

Primul palier, cel oficial, se inspiră din omiletica funebră, consacrată de biserică , prezentă masiv în scrierile religioase încă din secolul al XVI - lea sub denumirea de "texte eshatologice"[69]. în secolul al XVII - lea, reflecţii asupra vieţii de dincolo de moarte şi despre reînviere, în care un discurs cuprins în datele teologale sau canonice, dar exprimat în maniera imaginarului popular, le găsim încorporate în "îndreptarea legii"[70] (Târgovişte, 1652). Un alt reper al discursului oficial asupra morţii îl reprezintă **"Sicriul de aur"** al lui Ioan Zoba din Vinţ, din 1683. Este "primul text în literatura română, original, de literatură omiletica" '. E l a fost elaborat cu scopul explicit formulat în prefaţă şi anume acela de a pregăti omul atât în faţa morţii sau "ceasul morţii", cât şi în faţa vieţii, proiectată ca "memento mori": "şi în ziua de astăzi, din cuvântul lui Dumnezeu iau mântuinţă, că mulţi, auzind propovedania învăţătorului, **ţin minte în toate zilele vieţii încă şi la ceasul morţii** (s.n.) dintr-acelea vor avea chelciug"[7] . Cartea cuprinde 15 "propovedanii" la diverse ipostaze ale omului în faţa morţii: "când moare omul bătrân şi înţelept", "când moare omul care au zăcut în boale grele de demult", "când moare omul care au păţit boale lungi

---

R. Mandrou, *op. cit.,* p. 119.

69 Şt. Leinny, *op. cit.,* p. 133.

Cf. V. Barbu, *op. cit.,* p. 105 şi D. Russo, *Studii bizantino - române,* Bucureşti, 1907. *em,p.* 104.

Crestomaţie de literatură română veche, coord. I. C. Chiţimia, Stela orna, voi. II, Ed. Dacia. Cluj - Napoca, 1984, p. 92. Ioan Zoba din Vinţ, *Sicriul de aur,* Ed. de Anton Goţia, Bucureşti, 1984,

şi pagube multe", "când moare preotul înţelept al bisericii", "când moare muierea de cinste şi înţeleaptă" etc. Discursul funerar este organizat după o regulă oratorică, care debutează cu un citat sau "pasaj scriptural", ce provoacă o dezbatere pe tema morţii, pe două nivele. Unul este cel moral - religios, "vizând o demonstraţie scolastică", iar celălalt este mai colocvial, mai persuasiv, dominat de oralitate[73] (cu interjecţii, exclamaţii), având scopul de a inspira reflecţii şi trăiri adecvate din partea auditoriului. Este o lucrare de nivel teologal, de modelare a sentimentului religios în faţa morţii. Moartea este pretextul unei autoexaminări în zona comportamentului moral. Pregătirea sau inducerea emoţiei religioase se face şi prin plasarea unei rugăciuni pregătitoare, "rugăciunea înaintea propovedaniei".

Un alt reper în ceea ce priveşte omiletica funerară, de mai multă importanţă, însă, îl constituie **"Cuvântul la înmormântarea Sofroniei Ciogolea, scris de Toader, Dascălul de la Calomfireşti",** din 1639. Este o meditaţie pe tema morţii, privită ca "plată a păcatului ... şi o poartă prin care toţi trebuie să trecem"[74]. Acest text este construit pe un motiv omiletic mai vechi de inspiraţie slavonă şi bizantină . Alte două cuvântări funebre din secolul XVIII sunt: **"Cazania la oameni morţi" şi "învăţătură la prestăvirea omului"** care datează din 1690 - 1700, de provenienţă din Ţara Oltului. Ambele au ca introducere "pasaje scripturale", de la care porneşte predica adresată enoriaşilor, cu scopul de a le

---

G. Ţepelea, *Pentru o nouă istorie a literaturii şi culturii române vechi,* Ed. Tehnică, Bucureşti, 1994, p. 180.

[74] Gh. Gr. Comşa, *Istoria predicii la români,* Bucureşti, 1921, p. 26; cf. Ş' A. T. Popa, *Precizări privind panegiricul din 1639 al dascălului Toader din Feldru,* în *Ştefan Meteş la 85 de ani,* Cluj - Napoca, 1977.

[75] Cf. D. Russo, *Elenismul în România,* Bucureşti, **1921, p. 30 - 31.**

consolida acelaşi sentiment de teamă şi de autoanaliză în faţa morţii: "Trebuieşte să ascultaţi cu inima umilită, să ştim pentru căci este supus tot omul morţii şi în ce chip suntem datori să ne aducem aminte de moarte ..."[76]. în **"Didahiile"** lui Antim Ivireanul se regăsesc meditaţii asupra morţii la câteva dintre predici, centrate pe ideea resemnării şi a seninătăţii în faţa morţii inerente .

Un moment important în discursul oficial funebru îl reprezintă **"Propovedaniile"** lui S. Micu, din 1784 şi **"Predicile Iui Petru Maior",** din 1809, care, prin nivelul de elaborare şi prin complexitatea temelor abordate, se constituie într-o adevărată **pedagogie a morţii.** în primul rând, discursul funebru este construit şi enunţat în maniera unei receptări optime de către enoriaşi. Se abandonează "graiul de vorbă înaltă şi adâncă", de "măiestrie ritoricească", în favoarea unui "grai mai jos şi mai prost" sau "cu curgere mai jos" . Pe de altă parte, mesajul retoric şi funebru, transmis în momente de maximă concentrare şi emoţie religioasă provocate de moarte, este mult mai bine receptat în conştiinţa şi sensibilitatea colectivă. Astfel, Petru Maior, în prefaţa "Propovedaniilor", arată că este foarte potrivit lucru a ţine propovedanii la "îngropăciunea" oamenilor morţi, deoarece, "cu cât mai **cu folos şi mai cu roadă se împlineşte această cum trista pildă e de faţă înaintea ochilor** (s.n.), când cele ce aud Păstoriul cel Sufletesc propoveduindu-se, însuşi şi **cu ochii Ie văd (s.n.)** şi

---

?7 Gh. Gr. Comşa, *op. cit.,* p. 62. Antim Ivireanul, *Didahii,* Ed. C. Erbiceanu, voi. I, Bucureşti, 1888, pp. 7$_8^{81}$''^{204}_

'• Lupaş, *îndrumări de ordin omiletic în prefeţele "Propovedaniilor" şi 'Predicilor" lui Petru Maior,* în "Mitropolia Ardealului", II, nr. 5 - 8, ^{19}57,p. 497.

într-acel trup rece şi fără simţire, la a căruia astrucare [înhumare - n.n.] s-au adunat, le cetesc"[79].

O formulare relevantă asupra morţii sau a percepţiei morţii este elaborată de Samuil Micu în "Propovedanii" sau "învăţătură la îngropăciunea oamenilor morţi" (1784): "... vom cugeta, că ne caută **să murim odată** (s.n.) şi toate lucrurile şi faptele noastre **le va aduce Dumnezeu la judecată** (s.n.). Aceste de le vom face avem adevărata nădejde că **bine vom muri** (s.n.)." Percepţia asupra morţii este articulată de trei componente: certitudinea morţii ("murim odată"), a judecăţii de apoi ("toate ... le va aduce Dumnezeu la judecată") şi conceptul de moarte bună ("bine vom muri" sau "ars moriendi"). Primele două componente delimitează implacabilitatea sau fatalitatea morţii, iar cea de a treia, liberul arbitru sau opţiunea pentru o biografie creştin - exemplară. între fatalitate şi liberul arbitru se instalează, aşadar, o **tensiune care guvernează sentimentul morţii.**

în prima jumătate a secolului al XIX - lea, se pot remarca cuvântările sau oraţiile funebre, realizate între 1822 - 1824, ale lui I. H. Rădulescu şi Dionisie Romano , iar, după 1850, predicile funebre ale mitropolitului Iosif Naniescu al Moldovei şi ale episcopului Neofit Scriban. In biserica ortodoxă ardeleană este de reţinut oratoria funebră ilustrată de Titu Vespasian Gherga, **"Cuvântări funebrale pentru diferite cazuri cu privire la etate, sex şi starea socială"** (Sibiu, 1875) şi de Zaharia Boiu, **"Cuvântări funebrale şi memoriale"** (Sibiu, 1899).

Retorica funebră primeşte valenţe deosebite în anii primului război mondial, când **spectrul morţii** are pentru prima dată un impact planetar. Acest context favorizează o meditaţie mai

---

B. R. V., voi III, Bucureşti, 1912 - 1936, p. 7.
Gh. Gr. Comşa, *op. cit.,* pp. 140 - 142.

egnantă asupra morţii, concentrată în aşa - numitele **"predici entru timp de război".** în aceste predici, exhortaţia este dirijată re jertfa inspirată de modelul eristic, pentru cauza războiului şi este însoţită de reflecţii în perifrază morţii. O astfel de retorică se regăseşte în culegerea lui Nicolae Bălan, viitorul mitropolit al Ardealului, intitulată **"îndrăzniţi, eu am biruit lumea!",** apărută la Sibiu în 1815.

Jn mediul confesional greco - catolic se pot remarca: **"Cuvântările funebrale sau Ia cazuri de moarte"** (1876) ale lui loan Papiu, unde moartea este privită ca o "cale spre desăvârşire"[81]. Pătrunderea din ce în ce mai evidentă la sfârşitul secolului al XIX - lea a paradigmei pietăţii catolice apusene în mediul greco - catolic reverberează şi în zona discursului funebru. Astfel, la 1898, apare în traducere lucrarea lui Alfons Măria de Liguori, intitulată **"Pregătirea pentru moarte, adică consideraţiuni asupra maximelor eterne, folositoare tuturora pentru meditare şi preoţilor spre a predica".** Meditaţiile cuprinse în această lucrare se particularizează prin tonul macabru din descrierea morţii, percepută ca descompunere a trupului, prin mortificarea "corpului în viaţă", având în arriere - plan câteva teme specifice fenomenului morţii: "scurtarea vieţii, certitudinea morţii, preţul timpului, mijloacele pregătirii la moarte, despre judecata din urmă etc."[82].

Discursul asupra morţii poate fi recuperat - dincolo de literatura omiletică, teologală - şi dintr-un **repertoriu livresc mai larg.** Tema morţii intră în componenţa unui model cultural baroc începând cu secolul al XVII - lea, fiind prilejuită de meditaţii asupra destinului omenesc: ubi sunt?, omnia mutantur, memento

---

Ibidem, p. 249.
Ibidem, p. 251 - 252.

[83]
mori, fortuna labilis . Un exemplu în acest sens îl oferă creatiii din domeniul "poeticului în canoane"[84], reprezentat de Dosoftei s' mai ales, de Miron Costin în "Viaţa lumii". Motivul "forturi' labilis" şi "memento mori" se impune în planul creaţiilor litera religioase pe traiectorii extraconfesionale şi extraetnice. în zona Europei central - orientale, în creuzetul modelului cultural religios specific barocului, se amalgamează contribuţii dinspre teritorii diferite: ucrainian (părintele Gherman, H. Scovorod), slovac (Daniel Sinapius - Horcicka), polonez (W. Kohowski, H. Lubomirski)[85]. Tema morţii în cadrul acestor scrieri este fertilizată de un anumit "pesimism politic", care guvernează această zonă a Europei, unde instabilitatea şi insecuritatea colectivă este determinată de confruntarea intereselor austriece, otomane şi poloneze.

Topica discursului funebru sau de pomenire traduce o anumită paradigmă în percepţia oficială asupra morţii, dar şi asupra destinului şi biografiei creştine. Schema de elaborare uzitată în cazul unui eşantion de cuvântări de înmormântare şi de pomenire, cuprinse între 1770 - 1846[86], încorporează o serie de repere specifice discursului funerar.

Pericopa, care conţine un text cu valoare de parabolă ce provoacă discursul funerar, este o primă componentă a oraţiilor funebre. Subiectul prevalent susţinut în enunţul parabolelor este cel legat de sentinţele "vanitas - vanitatum", "omnia mutantur", prezente în trei dintre cele nouă cuvântări de înmormântare: "omul

---

[83] 1. Istrate, *Barocul literar românesc,* Bucureşti, 1982, p. 199.
[84] *Ibidem,* p. 219.
[85] *Ibidem,* p. 197.
[86] Cf. N. Iorga, *Cuvântări de înmormântare şi pomenire,* Vălenii de Munte, 1919.

este iarbă, zilele lui ca floarea câmpului" (David) - 1770; "Omul deşertăciunii s-a asemănat, zilele lui ca umbra trec" (Psalm 14, 35) - 1846; "An vine şi an trece şi pământul în veci stă" (Eclaziastul) - 1857.

Un al doilea subiect al pericopei se referă la **destinele creştine exemplare,** citatele scripturale etalând emblematic viaţa creştină desăvârşită a celui decedat. Din eşantionul analizat, acest tip de pericopă este destinat în exclusivitate ierarhilor şi personalităţilor bisericeşti, moartea acestora sublimând o viaţă creştină model. Astfel, cuvântul funebru rostit în 1846 la moartea episcopului Chezarie al Buzăului este deschis de un citat din Solomon (4, 7, 13): "Dreptul de se va sfârşi şi mai nainte întru odihnă va fi", iar cuvântarea de pomenire de 40 de zile de la moartea mitropolitului Veniamin Costachi începe cu următoarea pericopă: " S-au slăvit întru neamul său şi lauda lui o vesteşte adunarea" (Sirah; c. 44).

Un alt mesaj al pericopei transmis prin etalarea lui în debutul discursului funebru este cel circumscris invocării **atotputerniciei** lui Dumnezeu. în 1835, cuvântul de pomenire al vornicului Mihail Mânu debutează cu următoarele cuvinte: "Eu sunt încheierea şi viaţa celor ce cred întru mine, de va şi muri, viu va fi" (Ioan 11,21).

Reflecţiile asupra morţii şi vieţii reprezintă al doilea segment din componenţa discursului funebru. Moartea este percepută în general sub semnul tragismului şi al durerii, ea fiind un eveniment care are un impact deosebit în sensibilitatea comunităţii. Ştirea despre moarte şi imaginea morţii şi a cadavrului este exprimată la nivelul unor formulări sintagmatice: "Tristă auzire! Grozavă vedere!"[87] - 1846 sau moartea este însoţită de o serie de

---

87 *Ibidem,p.* 120.

ve care traduc aceeaşi notă dramatică din percepţia iuală şi colectivă: "O, moarte, cât eşti de **lacomă** (s.n.)! Pe mumăraţi ai înghiţit şi înghiţi şi tot nu te mai saturi! Şi iarăşi, iarte **amară** (s.n.)! O, moarte **groaznică** (s.n.)! O, moarte oşată (s.n.)..." - 1770. Acest tip de moarte este destinat ru cei necredincioşi", pentru că, celor care au trăit în "laudă isus Hristos", percepţia morţii în retorică funebră stă sub ui unei **morţi bune:** moartea este **"zbor** (s.n.) al sufletului spre icie" - 1834; "vine moartea, te ia de pe pământ ca să **teascâ cununa** ce după dreptate i-a gătit lui Dumnezeu" sau **ătoria** (s.n.) a sfârşit, credinţa am păzit"[90] - 1847.

Uneori, percepţia morţii, calificată drept o moarte bună, este uşită prin câteva reflecţii asupra lui "ars moriendi". "Acum se ine să trăim pentru ca să **murim bine** (s.n.); căci nu întru iţimea anilor ce vom trăi pe pământ stă preţul vieţii noastre, ci în tele bune ce vom săvârşi"[91] - 1846 sau "Moartea năprasnică este zavă numai la cei ce n-au vieţuit creştineşte; dar pentru **omul bunătăţit** (s.n.), care în tot minutul este gata a se înfăţişa lintea lui Dumnezeu, în orişice minut al vieţii i-ar sosi moartea :etotuna..."[92]-1857.

în categoria **morţii rele** este încorporată "cruda şi milostiva moarte"[93], pricinuită de epidemii şi războaie. Moartea >lectivă adusă de ciumă este redată prin elemente simbolice din litologia populară: "cucuveaua şi bufniţa se pun pe toate casele"[94]

---

[8] *Ibidem,* p. 40.
[9] *Ibidem,* p. 58.
[10] *Ibidem,* p. 95.
[11] *Ibidem, p.* 112.
[12] *Ibidem,* p. 131.
[13] *Ibidem,* p. 70.
[14] *Ibidem,* p. 55.

1834 sau moartea violentă, cauzată de armate vrăşmaşe, este redată printr-o notă macabră, dezolantă: "... margenile capitalei erau împrejurate de capete şi trupurile celor osândiţi"[95] - 1835 sau "rămăşiţele atâtor nenorociţi, cari în spânzurătoare, cari în ţepe, cari răsturnaţi şi fără capete"[96] - 1835.

Percepţia cadavrului, a rămăşiţelor pământeşti şi a mormântului sunt alte elemente care compun discursul funebru. Percepţia cadavrului sau evocarea morţii în dimensiunea ei fizică face parte din recuzita unei retorici destinată a provoca **şocul emoţional.** Acesta este alimentat de enunţarea antitetică a imaginii "morţii fizice" cu "voluptăţile terestre" ale corpului[97]. în aceeaşi măsură, percepţia cadavrului face parte din obsesiile morţii, specifice Evului Mediu creştin, centrate pe dispariţia iminentă a tuturor şi descompunerea întregii frumuseţi umane. Omul sfârşitului Evului Mediu acordă o mare atenţie corpului uman intrat în descompunere, în contrast cu "sfinţii al căror corp rămâne intact"[98]. Acest aspect, ce delimitează o notă specifică pietăţii epocii respective, în condiţiile în care cunoaşterea în domeniul anatomiei face paşi importanţi la graniţa dintre sfârşitul Evului Mediu şi începutul Renaşterii, este deosebit de pregnant în mentalitatea religioasă a oamenilor. Impactul emoţional provocat de extincţie, opusă imaginii omului viu, este frecvent reluat în eşantionul de discursuri funebre dintre 1770 - 1857: "O, prefacere grozavă! ... Cine mai poate cunoaşte pe dânsele [oase - n.n], frumuseţea lui Filip ... şi chipul său măreţ! Obrajii cei trandafirii, peliţa cea răsurie

---

' *Ibidem,* p. 69. ,

Ibidem, p. 70.

P. Chihaia, *L'immortalite et decomposition dans l'art du Moyen Age,* Madrid, 1988, p. 31. I- Huizinga, *Amurgul Evului Mediu,* Bucureşti, 1970, p. 170.

şi acele cărnuri ca bulzi de candie [zahăr - n.n.] şi bine întocmite ...". In antiteză este evidenţiată următoarea imagine a rămăşiţelor pământeşti: "… Toate celelalte din pământ fiind, iată-le ţărnă în feţe mucegăioase şi în oase goale" ".

Mormântul, în percepţie ideală, este prezentat în retorica funebră drept un spaţiu sau loc de trecere spre viaţa veşnică, fiind "hotar între cer şi pământ, între viaţă şi moarte"[100] - 1857. El este ultimul reper pământesc al pasajului reprezentat de viaţa omului Percepţia reală a mormântului stă sub semnul unei complexe sensibilităţi. Pe de o parte, mormântul deschis, "cum apertam sepulturam", din ritualul propriu - zis funerar, induce o stare de veneraţie, de omagiere a celui decedat, purtător al unui destin creştin exemplar. Astfel, la 1770, în "Cuvântul de îngropare a voievodului Ştefan" (rostit de Vartolomeu Măzăreanu la reînhumarea rămăşiţelor pământeşti ale lui Ştefan cel Mare), se menţionează: "Aşa degrabă la acest loc de îngropare sosim! Atâtea laude, slave, măriri, întru aceasta se încheiară; aice se obârşiră toate lucrările lui ... într-acest mormânt să se-nchiză toate **vredniciile** (s.n.) lui!"[101]. Aceeaşi efuziune plină de patetism şi de veneraţie o găsim încorporată şi în "Cuvântul zis la cea de şapte ani dezgropare a răposatului ..., patron Filip treti logofăt" din 1838: "O, ce :omoară, cu totul nepreţuită mi să răsară astăzi din acest mormânt! **3, preafericită groapă** (s.n.)!, tu, ceea ce ... te arăţi acum visteria :ea mai strălucită şi vrednică de iubit cu păstrarea odoarelor celor nai scumpe pentru noi!"[102].

N. Iorga, *op. cit.,* p. 76.
[0] *Ihirton,* r> 1 IA

N. Iorga, *op. cit.*
°*Ibidem,p.* 136.
' *Ibidem,* p. 47. "
Ibidem, p. 75.

Durerea şi compasiunea sunt o altă stare sufletească, Drovocată de percepţia mormântului. Ea este complementară veneraţiei: "O, preafericită groapă! tu ceea ce înspăimântezi şi **întristezi** (s.n.) pe tot muritorul, săgetându-l cu mii de fiori ..."[103] - 1838 sau "veniţi, deci, săracilor care v-aţi săturat de binefacerile sale de **vărsaţi lacrămi** (s.n.) pe acest mormânt" sau din **"durere** (s.n.) va-nflori al lui mormânt"[104] - 1857. Evocarea implacabilităţii morţii din discursul funerar din faţa mormântului conturează o stare de **resemnare,** de acceptare senină a morţii, mormântul fiind un loc comun în biografia creştinului: "să ni-i aducem aminte că peste puţin toţi vom să însoţim pe răposatul în mormânt, **toţi vom să intrăm într-însul** (s.n.)"[10] - 1857. în acelaşi context există o percepţie mai directă asupra mormântului deschis, "cum apertam sepulturam": "cine nu crede aceasta, privească-mi mormântul; nu este oare **deopotrivă ţărâna tuturor** (s.n.)?"[106] - 1846.

Meditaţia asupra vieţii, încorporată în retorica funebră, este centrată, în principal, asupra configurării modelului trăirii creştine, a exemplarităţii în zona faptelor şi a credinţei, toate articulate de cele trei mari virtuţi: fides, spes et caritas. în discursul funebru din prima jumătate a secolului al XIX - lea, într-o epocă în care patriotismul şi idealul naţional tind să ocupe un loc preeminent, se constată o **sacralizare** a virtuţilor patriotice şi naţionale, ele fiind alăturate în mod stereotip celorlalte virtuţi fundamentale creştine. Astfel, în discursul de pomenire a mitropolitului Veniamin Costachi, din 1847, se menţionează: "trei caractere de virtuţi mai deosebiră pe acest bărbat: caracterul de

---

Ibidem.

135-137.

103

104 """'""•

mIbidem, pp. 135

Ibidem, p. 136.

Ibidem, p. 120.

curăţenie şi **dragoste** (s.n.) înfocată către Dumnezeu şi către cele sfinte, **milostivirea** (s.n.) şi compătimirea pentru cei nenorociţi care alergau la ajutorul lui şi **patriotismul** (s.n.) cel înfocat şj dorinţa pentru **luminarea** (s.n.) neamului"[107]. La moartea spătarului Mihail Cantacuzino - Paşcanu din 1857 se arată că principalele virtuţi ale vieţii răposatului erau: **"evlavia", "îndurarea** (s.n.) sa către cei săraci" şi că "răposatul nu trăia decât ca să facă bine prin toate mijloacele **naţiei sale** (s.n.)..."[108].

Această metamorfoză în retorica discursului funerar conotează faptul că, dincolo de durata lungă în care el se înscrie, totuşi, el particularizează o epocă cu ideile şi sensibilităţile sale. Cert este că, alături de marile teme sau secvenţe tematice, care recompun topica discursului funerar, bagajul de imagini şi de idei este centrat pe: teama faţă de moarte, resemnare în faţa inerentului sfârşit, durerea, chestionarea relaţiei trup - suflet, peste toate instalându-se suveran mesajul fundamental "memento mori", evocat cu scopul vădit de a "îndruma efortul moralizator în acord cu eshatologia creştină"[09].

Al doilea palier al discursului funebru, cel neoficial, este configurat, în primul rând, de **testamente.** Aceste acte aparţin, însă, parţial, şi zonei discursului oficial, întrucât ele se elaborează în virtutea unor stereotipii, a unui formular validat la nivel teologal. Structura şi forma expresiilor sunt rezonate la nivelul unor lucrări de îndrumare pastorală, precum cea din 1716 a lui Antim Ivireanul, "Capete de poruncă pentru preoţi"[110]. Se poate decela o structură

[W1] *Ibidem,* p. 93.
[m] *Ibidem,p.* 133.
[09] Şt. Lemny, *op. cit,* p. 144.
[D] V. Barbu, *op. cit.,* p. 115.

. ica a textului testamentului"[1], care se află în atingere cu o topică nuncupaţiei, elaborată şi în alte zone ale Europei. Cu toate cestea, testamentul poate fi plasat în zona discursului religios informai, întrucât el **particularizează** destine individuale, are o anumită varietate, deoarece, în limitele formularisticii, se pot detecta sensibilităţi şi atitudini distincte.

Din perspectiva sentimentului religios, testamentul reprezintă un anumit **tip şi timp** de trăire religioasă, reificată parţial într-o **rugăciune** sau, mai exact spus, testamentul este o **prelungire** a **unei rugăciuni.** Conţinutul testamentului este articulat, în principal, de **"caritas" şi "oratio".** Gesturile caritabile, încorporate în textul testamentului, sunt asociate unei rugăciuni, inclusă postum de subiectul testamentului-"ora **pro mini""[2].** Discursul testamentar se derulează pe traiectoria caritas-oratio-comemoratio. Deci, testamentul, ca tip de rugăciune, se încadrează între o **rugăciune directă** (cerere de iertare) şi o **rugăciune indirectă** (cerere de rugăciune pentru sufletul celui care testează, delegată urmaşilor). Din punctul de vedere al caritătii, testamentul este un act de reglare a bunurilor rămase după cel defunct. El evidenţiază subtextual o tensiune, o contradicţie între sentimentul religios, recognoscibil în munificenta defunctului de a testa bunuri bisericii şi societătii în scop caritabil şi **"jungla cupidităţii"** urmaşilor, care încearcă să înlocuiască **"câmpiile verzi ale pietăţii creştine"'[13].**

Degajarea sentimentului religios din textul testamentului se poate face prin urmărirea secvenţelor de rugăciuni ca "oratio" şi 'comemoratio", precum şi a atitudinilor evidenţiate de testamente (gesturi caritabile către biserică, către cei săraci, către rude). Din

---

[112] *Ibidem,?.* 115-116.

[,13]1- G. Snoek, *op. cit.,* pp. 225 - 227, [J]- Toussaert, *op. cit.,* p. 216.

unctul de vedere al statutului social al celor care emit testament e pot detaşa testamente ale elitelor şi testamente ale oameniln impli.

Dintre **testamentele elitelor,** care transmit o complexă "ăire religioasă, se pot menţiona cele două testamente din secolul [VII ale lui Miron Vodă Barnovschi. Primul, din 1621 - în fapt, un ct cu valoare testamentară, o donaţie către mănăstirea Haneul

nalizat prin intermediul unei grile aplicate textului nuncupativ videnţiază câteva elemente care redau nemijlocit sentimentul îligios. Partea de început, "invocatio", plasează voinţa şi gestica îstamentară sub semnul Sf. Treimi: "cu bunăvoia Părintelui şi cu jutorul Fiului şi săvârşirea Duhului Sfânt ...""\ Această invocare a ivinităţii în triplă ipostază, care e o secvenţă de rugăciune, oratio", specifică testamentului, este continuată prin rugăciunea **elegată** beneficiarilor donaţiei (mănăstirea şi călugării): Aşişderea, mănăstirea a îndreptat şi au întărit cu rugă de la)umnezeu şi prin **rugăciunea călugărilor** (s.n.) întru vecinica omenire şi **aceştia făcându-ne nouă petrecerea şi odihnă la eriu** (s.n.)." Rugăciunea delegată este încorporată şi în partea de commemoratio" din textul testamentului. Astfel, această rugăciune rebuie "să se citească de trei ori într-un an: întâi când iaste lomenirea noastră la svânta mănăstire; al doilea când să pun gumeni; al treilea la săborul precistii, care iaste a doua zi după iaşterea lui Hristos, Dechemvrie, 26 zile ...""[6]. în aceeaşi zonă a lietăţii şi sensibilităţii religioase se plasează şi definirea sstamentului de către autor drept un act de inspiraţie şi voinţă

---

[4] V. Barbu, *op. cit.,p.* 117.

[5] D. Stănescu, *Viaţa religioasă la români,* Bucureşti, 1906, p. 121.

[6] *Ibidem,* p. 123.

divină: "testamentul ... ca **o** cunună pusă de la cel preaînalt Dumnezeu" .

în structura testamentului, linia care induce derularea trăirii religioase este articulată, pe lângă **invocatio-oratio,** şi de **precatio,** adică de formula anatemizării, privită ca o modalitate religioasă de sancţiune şi de fixare a donaţiei: "cei care n-ar asculta să fie **neiertat** (s.n.) de Dumnezeu şi de preacurată maică a lui Dumnezeu şi de toţi svinţii ..."[118].

în testamentul aceluiaşi Miron Barnovschi, datat 1633, apar alte elemente care exprimă trăirea religioasă, de astă dată motivată şi de condiţiile de detenţie în care se afla voievodul în capitala turcească. Meditaţia asupra vieţii şi morţii stă sub semnul **căinţei:** "... ce nici un lucru statornic n-am făcut să fie moartea noastră cu odihnă[119]. Al doilea moment care marchează trăirea religioasă a voievodului este cel legat de invocarea **ajutorului** divinităţii şi prietenilor pentru familia rămasă după moartea sa sau pentru perioada detenţiei sale: "Pentru aceasta mă rog pentru mila lui Dumnezeu tuturora prietenilor noştri de ni se va prilejui aicea veri o moarte sau veri o închisoare îndelungată să vă fie milă de casa noastră ..."[120].

Circumstanţele în care se redactează testamentul - detenţia la turci - determină o concentrare în planul trăirii religioase în sensul că, într-o lume păgână, ostilă, voievodul depune **mărturisirea convingerilor sale creştine în preajma martiriului care se anunţa:** "de ni se va prilejui moarte aice, la mâna acestor păgâni, să puie aceşti boieri nevoinţă să **nu** zacă **oasele** în păgâni

---

117 *Ibidem.*

118 *Ibidem,* p. 124.

119 A. Golimas, *Un domnitor, o epocă,* Bucureşti, 1980, p. 207.

120 *Ibidem.*

(s.n.), ci să le ducă în ţară să Ie îngroape la svânta monastir Dragomirna"[121].

O constantă în retorica nuncupaţiei, care încorporează conotaţii aferente sentimentului religios, sunt donaţiile făcute bisericii **"ad pias causas".** Ele, deopotrivă, exprimă "asigurarea" testatorului pentru viaţa de veci. "Testamentul a fost, deci, mijlocul religios şi cvasisacramental de a câştiga cele **aeterna** (s.n.) fără a pierde cele **temporalia** (s.n.), de a asocia bogăţiile de lucrarea sau opera de salvare creştină."[122]

Donaţiile făcute bisericii sunt dimensionate de poziţia materială şi prestigiul social al defunctului. Astfel, mărimea donaţiei către biserică cuprinsă în testamentul lui Miron Barnovschi, înscrie **concentric:** bisericile din locul de baştină, mănăstirea Bârnova, biserica Adormirea Precistei din Iaşi, apoi biserica din Liov şi, în al treilea rând, donaţiile făcute pentru "sântu Mormânt al Domnului nostru lisus Cristos de la Ierusalim". Pietatea obiectivată prin donaţii se proiectează, aşadar, dinspre **proximitatea** lăcaşurilor de cult din zona natală spre **epicentrul** lumii creştine, care este Ierusalimul.

La o distanţă apreciabilă în timp, de aproape 300 de ani, se plasează testamentul Regelui Ferdinand I al României, redactat în 1925. Diferenţa cronologică care marchează redactarea celor două testamente impune modificări evidente în tonalitatea retoricii nuncupaţiei. Trebuie avut în vedere că se traversează cel puţin două momente distincte care au articulat discursul funebru în ultimele două secole şi anume: "dispariţia clauzelor pioase din testamente"[123], care începe cu mijlocul secolului al XVIII - tea,

---

™ *Ibidem, p.* 211.

[122] Ph. Aries, *op. cit.,* voi. I, p. 190.

[m] *Ibidem,p.* 180-181.

nrecum şi "revoluţia sentimentului" din secolul XX, în sensul că se cultivă o "intensitate sentimentală"[124] faţă de moarte, afectivitatea dominând comportamentul religios. Retorica funebră îşi restructurează sau îşi dozează compensatoriu componentele trăirii şi ale sentimentului religios faţă de moarte: o **de-concentrare** în planul trăirii religioase şi o **concentrare** în planul afectivităţii, al trăirii sentimentale, general umane. O anumită desacralizare a retoricii funebre încorporate în testament este, aşadar, evidentă.

în testamentul Regelui Ferdinand I al României, secvenţele de pietate, de trăire religioasă în faţa morţii sunt puţine. Ele apar la începutul testamentului, când se anunţă motivaţia redactării lui şi anume: "în urma boalei de care **cu voia lui Dumnezeu** (s.n.) şi prin bunăvoinţa medicilor am socotit de a mea datorie să-mi aşez în scris dispoziţiile testamentare"[125]. în acelaşi context, boala, ca o premoniţie a morţii, provoacă o "meditatio" şi o "oratio", în care trăirea religioasă este conectată la ipostaza de responsabilitate, de predestinare exponenţială, specifice monarhului: "Luând hotărârile din urmă şi gândindu-mă la sfârşitul vieţii mele, **îndrept către Atot Puternicul prinos recunoştinţei mele** (s.n.) că mi-a îngăduit să consacru munca poporului român, a cărui propăşire a fost fără preget şi fără încetare scopul vieţii mele" sau "Ridic până la ultima suflare **ruga mea fierbinte** (s.n.) ca [Pronia cerească] să binecuvânteze şi în viitor soarta poporului român ..." . încheierea testamentului include o "ultima oratio", exprimată în aceeaşi tonalitate, în care destinul creştin este asociat destinului regal: "închei aceste ultime ale mele dorinţe cu gândul care m-a stăpânit toată viaţa, chemând binecuvântarea cerului asupra scumpului meu

---

124 *Ibidem.p.* 181.

125 *Testamentul Regelui Ferdinand I,* Bucureşti, 1927, p. 3.

126 *Ibidem,* pp. 3-6.

popor **şi mă închin cu seninătate** (s.n.) în faţa hotărârilor lui Dumnezeu ..."[127].

Testamentul elaborat la nivelul **oamenilor simpli** include o serie de note specifice, în care trăirea religioasă în faţa morţii transmite, în mod firesc, o retorică funebră, repliată în **simplitate** şi în care moartea este asumată direct, este o prezenţă în **proximitatea** vieţii. Moartea este adjudecată la timpul prezent, astfel încât testatorul îşi elaborează "diata" chiar la "vremea morţii" sale, într-un **travesti plasat în "hora mortis".** Astfel, în testamentul din 1635 al lui Cârstian din Zătreni, se menţionează: "Şi aşa am **lăsat eu la moartea mea** (s.n.), cum acest ţigan şi cu femeia lui pre lângă soţia mea Măria să o hrănească şi să o asculte ..." sau "Şi nimeni să nu aibă amestecătură cu aceşti ţigani pentru că i-am dat **eu la moartea mea** (s.n.) ca să fim scrişi la sfântul pomelnic"[128]. Aceeaşi formulare o regăsim peste 200 de ani în testamentele şi diatele redactate în lumea ţărănească. La 1839, în testamentul lui Gheorghe din Cheia - Vâlcea, se arată: **"La vremea morţii mele** (s.n.) am lăsat diata mea la mama soţiei mele Costandina, eu, Gheorghe, sin popii Ion: şi pe moşia mea de pământ ... să fie să se împărţească în trei părţi din toate ..."'[29].

Dincolo de diferenţele sau notele specifice testamentului oamenilor simpli, pot fi regăsite o serie de stereotipii, locuri comune cu cele din testamentul elitelor. Astfel, din punctul de vedere al stiliconarului redacţional, se constată şi la testamentul ţărănesc prezenţa semnului "crizmon", monograma lui Iisus

---

[127] *Ibidem,p.* 13.

" *Documenta Romaniae Historica, B. Ţara Românească,* voi. XXV, Bucureşti, 1985, p. 75. [129] T. G. Bulat, *Diate olteneşti,* în "Arhivele Olteniei", an II, nr. 5, 1923, P-
52.

Hristos, făcută "înaintea celui dintâi cuvânt"[130]. Acest aspect plasează testamentul şi sub forma unei pietăţi consacrate prin simbolistica eristică, iar, pe de altă parte, semnul "crizmon" consolidează autoritatea actului şi a nuncupaţiei. în aceeaşi categorie de stereotipii se înscriu şi formulele din invocaţie, în care se exprimă incertitudinea momentului morţii, redactate în două variante: moartea neştiută nici de sfinţi, nici de îngeri, ci doar de Dumnezeu. Astfel, într-un testament din 1759, se arată: "De vreme ce întâmplarea cea viitoare iaste nevăzută şi **tocmai şi sfinţilor** (s.n.) necunoscută, pentru că numai la Dumnezeu sunt toate cunoscute"[131]. Varianta a doua o găsim menţionată într-un testament din 1833: "De vreme ce întâmplarea cea viitoare este nevăzută şi **însăşi îngerilor** (s.n.) necunoscută pentru că numai lui Dumnezeu toate sunt cunoscute"[132].

Recuperarea sensibilităţii religioase din preajma morţii rămâne, în cea mai mare parte, arondată în perimetrul stereotipiilor şi clişeelor din textul testamentului. Retorica nuncupaţiei, dincolo de reglarea moştenirii, consacră, aşadar, în totalitatea ei, şi o meditaţie, **o rugăciune sau o ultimă rugăciune** în preajma morţii sau, mai exact, poate singura meditaţie profundă, asumată direct şi individual pe parcursul unei vieţi. Discursul testamentar este, prin urmare, rugăciune, meditaţie şi **reculegere intensă** în faţa morţii.

O altă componentă a retoricii neoficiale asupra morţii este cea reprezentată de **inscripţiile tombale** sau epitafuri ale vieţii şi, mai ales, ale morţii. Ele fixează datele unei vieţi, sunt o plasare în memorie a celui dispărut, fiind un reper esenţial în fenomenul de **"comemoratio".** Pe de altă parte, epitaful este o **interfaţă** a vieţii

---

ni *Ibidem,* p. 45.
132#>«fem, p. 47.
" *ibidem,* p. 49.

sxtramundane şi un ultim însemn al pietăţii defunctului. Inscripţiile tombale pot compune o **"carte albă"** a tuturor celor decedaţi destinată procesului eshatologic şi judecăţii din urmă, parusiei Epitaful este, în principal, un text de "retorică biografică precis, dar deseori abundent şi redundant, o scurtă notiţă de stare civilă sau o istorie a unei vieţi, de la o discretă constatare a identităţii până la ;xpresia unei solidarităţi familiale" ". Mulţimea inscripţiilor tombale compune un dosar al morţii individuale, valorizând sub semnul lui "memento mori" moartea fiecăruia[134].

Topica inscripţiilor funerare asociază unei "fişe de identitate" o rugăciune. **Notiţa de identitate** cuprinde numele, funcţia sau ocupaţia defunctului în viaţa terestră, data morţii şi, uneori, câteva cuvinte elogioase la adresa mortului. La sfârşit este jn "adaos pios", cuprinzând formule consacrate: "Dumnezeu să-1 Ddihnească" sau "Dumnezeu să-1 ierte". **Rugăciunea** este adresată lui Dumnezeu pentru mântuirea sufletului mortului. De foarte multe ari, rugăciunea se prezintă sub forma unui dialog între "scriptoriul defunct şi cel care citeşte" sau, mai exact, este un dialog între cel defunct şi trecătorul prin faţa crucii[133]. Acest dialog este o ;omunicare care se desfăşoară interactiv, "către mort pentru odihna sufletului său şi pornind de la mort pentru edificarea celor vii", istfel încât inscripţia tombală devine "o lecţie şi un apel"[136]. Acest dialog provoacă o acută trăire religioasă, circumscrisă conceptelor ie "contemptus mundi" şi "memento mori".

---

[33] Ph. Aries, *op. cit.,* voi. I, p. 215.

[34] M. Vovelle, *Les attitudes devant la Mort,* în "Annales E. S. C", nr. 1/1976, pp. 122- 132.

[35] Ph. Aries, *op. cit.,* p. 217.

[36] *Ibidem, p. 2\6.*

Dincolo de stereotipiile încorporate în textul inscripţiilor tombale pot fi degajate două aspecte care nuanţează retorica epitafurilor: **percepţia mormântului** şi **vocabularul morţii.** jVlormântul este perceput în majoritatea inscripţiilor drept un **loc de odihnă,** binemeritat după o viaţă trăită creştineşte: "Aici, sub această piatră, **odihnesc oasele** (s.n.) răposatului jupan Ioan Cupeţ din Târgovişte ..." (1786); "Subt această piatră **află odihna oaselor** (s.n.) răposatei Safta ..." (1787); "Acesta [este - n.n.] **mormântul odihnei** (s.n.) preotului lacov Şahanian ..." (1798); **"odihna trupului** (s.n.) scump al cinstitului Şahanian ..." (1837)[137].

Uneori, mormântul, ca loc de odihnă, este văzut în materialitatea lui **rece,** inducând în sensibilitatea trecătorului o percepţie crispată, detaşată: "Subt aceasta **reace** (s.n.) piatră de aici odihnesc oasele robului lui Dumnezeu Neagoe Spătarul ..." " (1701). In unele cazuri, mormântul este calificat în sens **moral,** când destinul exemplar al defunctului se transferă în denominaţia recuzitei tombale, adică atunci când "mormintele coincid în mod necesar cu corpurile introduse în ele"[139]. Astfel, pe mormântul doamnei Elena, mama voievodului Constantin Şerban, apare următoarea inscripţie: "... Pus-am şi o am aşăzat această **cinstită piatră (s.n.)** pe **cinstita groapă** (s.n.), pe oasele maicii mele Elena ..." (1656). In contextul aceleiaşi percepţii în care exemplaritatea creştină a vieţii defunctului se transferă în textul inscripţiei tombale - ritmat de elogii punctuale ale meritelor defunctului - se plasează şi o inscripţie din 1657 de pe mormântul Doamnei Bălaşa, soţia lui

N. Iorga, *Inscripţii din Bisericile României,* Bucureşti, 1905. pp. 89 - 230.

3. 122.

Ph. Aries, *op. cit.,* p. 207.

N. Iorga, *op. cit.,* p. 109.

Constantin Şerban: "… într-acest mormânt zace acoperit trupul a prea luminatei Doamnei Balaşii ... a mănăstirii Jidanului zidătoare (s.n) şi a multe moaşte ale sfinţilor întnpodobitoare (s.n.), săracilor **miluitoare** (s.n.), credinţei drepte **rămuitoare** (s.n.) şi lucruri scumpe pururea **lucrătoare** (s.n.) şi a toată sărăcimea, oameni pătimaşe, ca o **destoinică ajutătoare** (s.n.)"[141].

O altă percepţie asupra mormântului este cea circumscrisă temei ridicării sufletului la cer, "anima deerat superna per astra"[142]. Mormântul consacră, deopotrivă, materialitatea şi imaterialitatea morţii: **"Oasele** (s.n.) roabei lui Dumnezeu Anei Câmpineanu sunt astrucate sub această piatră, iar **sufletul** (s.n.) este în ţara fericiţilor"[143] (1786).

Vocabularul morţii, recuperat din inscripţiile tombale, transpune în esenţă verbul **a muri,** într-o mare varietate de formulări, varietate prezentă, mai ales, în secolul al XVIII - lea, care stă sub semnul unei sensibilităţi baroce. De la formulări banale, "au răposat în Domnul" până la "a adormit întru Domnul", repertoriul verbului "a muri" traversează următoarele variante: moartea este văzută ca o întrerupere bruscă a vieţii - "... cruda moarte viaţa i-au scurtat ..:"[144] (1699); moartea ca o ieşire firească din temporaîitate şi intrare în eternitate - "ieşind dintr-această lume la vecinica odihnire ,.."[145] (1701); alteori, verbul "a muri" este exprimat printr-un transfer pneumatologic între cele două lumi - "... după cea de-a obşte datorie, şi-au dat sufletul către Domnul"

---

141 *Ibidem,p.* 110.
142 Ph. Aries, *op. cit.,* pp. 210 - 213.
143 N. lorga, *op. cit.,* p. 249.
144 *Ibidem,p.* 119.
145 *Ibidem,* p. 120.
Ibidem, p. 121.

H708). Inscripţiile tombale reţin, de asemenea, din verbul "a muri" tipul de moarte bună: "... s-au săvârşit cu pace"[147] (1701) sau tipul de moarte violentă: "a fost tăiat dumnealui Dima ... de Mihai Viteazul ...

A doua componentă importantă în topica inscripţiilor tombale, alături de epitaf, evaluat ca fişă de identitate, este, aşa cum s-a arătat mai sus, **rugăciunea.** Ea poate fi o rugăciune **directă,** adresată de cel decedat. Astfel, într-o inscripţie din 1729, se menţionează: "robul lui Dumnezeu, Iordachi Cantacuzino, vel logofăt: primeaşte-mă, Doamne, ca pe cel de al 11 - lea ceas ce ai primit în via ta" . In alte cazuri, rugăciunea prezentată în formă versificată redă un **dialog** al defunctului cu lumea, cu trecătorul prin faţa pietrei tombale. Tema acestor rugăciuni este **iertarea** cerută oamenilor. Ele pot fi exemplificate prin două inscripţii plasate la o mare diferenţă de timp, una de la mijlocul secolului al XVII - lea, cealaltă, din 1831, dar care, în linii mari, păstrează acelaşi mesaj. Pe mormântul lui Matei Basarab apare următoarea rugăciune de iertare, versificată:

"Aicea zac eu, Mathei, în acest pământ rece, Pentru ce cu voi cei vii nu poci a petrece, Cela ce-am fost oarecând de toţi prea lăudat, Acum zac fără suflet cu lut împresurat. Numai vă rog greşitul toţi **să-mi iertaţi** (s.n.) Acest mormânt întunecat pururea cercetaţi"[1] Pe un mormânt din 1831, cel al lui Constantin Buzescul, **se** află următoarea inscripţie: ,150

Ibidem.

148 „ . .

Ibidem.

148 „ . ,

M9#ttfe/n,p. 161.

ljo *Ibidem,* p. 9.

Ibidem, p. 105.

"Oasele cele trudite aicea să odihnesc Sub pământ acoperite de pietre ce le păzesc. **Iartă** (s.n.), dar, iubite frate, cel ce va vrei să citeşti, Blagoslovind întru toate pre românaşii Buzeşti, Smeritul Costandin Buzescu, sfârşitul neamului său."[15]' Uneori, dialogul defunct - trecător este enunţat cu francheţe şi familiaritate, dar cu evidente îndemnuri sau mesaje de "memento mori": "Mă-ntrebi, o, cetitoriule, cine sunt eu: sunt maica episcopului de Buzău, Chezarie; zac sub această rece piatră, aşteptând judecata cea mai de apoi. O, vai, vai! 73 de ani am trăit: am venit, am văzut, am plecat; nălucă toate mi s-au părut. Şi tu, dar, citeşte şi înţelege ceea ce citeşti; vino-ţi în simţire şi abătându-te de la rău, fa binele căci şi tu mâine sau poimâine vei fi asemenea ca şi mine; 1839, april l"[152].

Dintr-un eşantion de peste 400 de inscripţii tombale din Moldova şi Ţara Românească, culese de N. Iorga în 1905, se constată că majoritatea inscripţiilor versificate provin din Ţara Românească, din intervalul cronologic cuprins între sec. XVI - XIX. Asociind acest aspect unor alte repere şi caracteristici ale pietăţii precum cele transfigurate iconografic, se constată că modelul de sensibilitate religioasă din spaţiul românesc diferă de la un teritoriu la altul. Astfel, paradigma pietăţii moldoveneşti este construită pe un discurs repliat, canonic, **interiorizat** şi parcimonios, spre deosebire de cel muntean, care este **extrovertit,** fabulatoriu[153].

Un deosebit impact în sensibilitatea religioasă legată de tema morţii I-a avut discursul funebru reprezentat de **folclorul**

] "*Ibidem,p.* 173.
[152] *Ibidem,* p. 365.
[153] /~'C A 1__, I!_,,,,,

îDiuem, p. JOJ. [3] Cf. Alex. Horia, *op. cit,* p. 41.

religios, de bocete şi incantaţii. Ele pot fi recuperate din versificaţiile presărate în cărţile vechi religioase din secolele XVII - XIX, precum şi din cultura orală care a fost obiectul unor cercetări sistematice în a doua jumătate a secolului XIX[154]. Versificaţiile religioase pe tema morţii, prezente în cărţile de cult (tipărite şi manuscrise), au avut o puternică răspândire în Transilvania începând cu sec. XVII şi pot fi plasate în contextul unei paradigme baroce a pietăţii. într-un eşantion de aproximativ 15 "versuri", realizate între sec. XVII - XIX în Transilvania[155], intitulate "Vers la morţi" sau "Vers la oameni morţi", se poate configura o tematică variată, impusă de identitatea defunctului: "Vers care să cade să se cânte la coconi care mor şi-s mici", "Vers la mort tânăr", "Vers la o moartă fată fecioară", "Versuri la morţi şi la prunci tineri şi la oameni bătrâni", "Vers la un cleric mort" etc. O altă temă a morţii, prezentă în aceste versificaţii, este **moartea neiertătoare** sau **necruţătoare:** "Şi o moarte mânioasă / Astăzi mă scoasă din casă"; "O, a mea jalnică soarte / Fără milă eşti tu, moarte"; "Oh, tristă şi amară moarte / Oh, nemilostivă soarte". Un motiv răspândit este cel legat de **deşertăciunea lumii şi a vieţii:** "Bunurile pământeşti / Nu sunt altă făr' poveşti"; "Desfătările lumeşti / Nu-s făr' umbră şi poveşti"; "Mult amăgitoare lume / Toate câte ai sunt glume / Şi visuri pirositoare / Ca negura trecătoare"[156].

Bocetul este o formă specifică a discursului funebru versificat, care transmite o stare sufletească mult mai acută a trăirii religioase decât "versul", întrucât el reprezintă un **dialog** între cei vii şi cei morţi, purtat fie de membrii familiei cu mortul, fie de

---

154

, *p p*
Arhivei de Folklor", voi. V, Bucureşti, 1939, pp. 79 - 110.
Ibidem, passim.

Cf. S. FI. Marian, *înmormântarea la români,* **Bucureşti,** 1892.
'• Breazu, *Versuri populare în manuscrise ardelene vechi,* în **"Anuarul**

bocitoare şi jelitoare, angajate special [157]. Bocetul include tipologie foarte diversificată, structurată pe raportul dintre autorul bocetului şi ipostaza defunctului sau de momente din scenariul înmormântării. Astfel, sunt bocete care se deosebesc după gradul lor de "realitate": bocete la "căpătâiul unui mort", bocete ca Ia "un mormânt închis" ("la cruce"), bocete pentru morţi "adevăraţi" ("la tată", "la frate", "la soră"), bocete pentru "morţi închipuiţi" (ca "la tată", "la frate" etc). De asemenea, ele sunt diversificate după gradul de înrudire dintre bocitoare şi mort: tată, mamă, soţ, fiu, fiică şi după identitatea mortului: bocete "de prunc", "la mamă bătrână", "de fecior", "de fată fecioară" etc. Un loc aparte îl ocupă bocetele transmise unui mort de departe ("în cătane").

Bocetele derulate în scenariul înmormântării sunt articulate de următoarele momente: "când vine popa", "la intrarea în cimitir" "când sosesc la groapă" etc. In textul bocetelor, în general, moartea este văzută nu ca o extincţie "ex abrupto", ci ca o trecere, ca o plecare, ca o despărţire. Este o percepţie indirectă sau eufemistică a morţii: "Lăsatu-m-ai văduvă", "Cum te duci dintre feciori", "Unde meri, mândru mamii", "Nu te duce de-acăsucă"[159]. Pe de altă parte, bocetul proiectează o imagine a morţii şi a mormântului, privite ca o descompunere, ca o dematerializare a corpului uman în antiteză cu fiinţa vie, aspect ce potenţează retorica şi trăirea religioasă transmisă: "Tinerelul mămuchii / Unde ai mărs a putrezi"; "Şi eşti tare drăguţu / Şi putrezeşti în lutuţu"; "Şi cucuţu

---

[157] G. T. Niculescu - Varone, *Folklor versificat din Moldova,* Bucureşti, 1936, p. 31 -32.

[158] C. Brăiloiu, *Bocete din Oaş,* în "Grai şi suflet", voi. VII, Bucureşti, 1937, p. 1-2.

[159] *Ibidem,* pp. 6 - 25.

cânta / Şi muştele or bonăi / Sorica a putrezi"[160]. O formă specifică a bocetului, culeasă la sfârşitului secolului al XIX - lea, este bocetul "zorilor", care transpune un dialog între două grupuri de bocitoare, ce invocă zorile (personificări ale zânelor bune), pentru ca acestea să aducă mortul înapoi în viaţă .

Ipostaza bocetului faţă de discursul oficial funebru este una de **complementaritate,** care prezintă conotaţii multiple. Ca tip al discursului funebru, bocetul şi cântecul de moarte, alături de alte tipuri ale folclorului religios - "formule de exorcism, de benedicţiune, de anatemă, de rugăciuni împotriva maladiilor"[162] - deţin un loc important în sensibilitatea religioasă a românilor, care "n-au fost pe de-a-ntregul absorbiţi de riturile bisericii oficiale"[163]. Pe de altă parte, bocetele, lamentaţiile, au o dublă funcţionalitate: **rituală** (ele fiind invocaţii pentru trecerea mortului din viaţa terestră în viaţa eternă), **sentimentală** (impregnate de lirism, de profundă trăire, exprimând tristeţea despărţirii)' [4].

In perimetrul literaturii sentimentului religios care îşi adjudecă tema morţii se pot plasa şi exemple din literatura cultă românească. Motivul morţii, care a sedus şi pe marii creatori din literatura română, a putut fi analizat din perspectiva unor sintagme sau formule, care sunt tot atâtea cuvinte cheie ce consacră moartea ca temă frecventată în creaţia literară: "Ştiinţa morţii" (M. Eminescu), "Roza morţii" (Al. Macedonski), "Noi suntem copiii pământului bun" (O. Goga), "Neted ca moartea" (Camil Petrescu),

---

160 *Ibidem.*

161 • Firea, *Elemente folclorice de ritual în Banat,* în "Mitropolia Banatului", XIX, nr. 7 - *9,* 1969, p. 763.

162 M. Holban, *Incantations. Chants de Vie et de Mort,* Bucureşti, 1938, p.

163 ,*p*

164 *Ibidem,* p. 55.

îonologul morţii (A. Holban), "horă a morţii" (L. Rebreanu) 3morul" - mors repentina (M. Sadoveanu), moartea "ca salmodiere" (G. Bacovia), moartea ca "fatalitate lăuntrică a firii" *l.* Cioran) etc.[161]

Aşadar, sentimentul religios al morţii este prezent într-o are varietate de manifestări şi forme, fiind un reper esenţial al eţii şi pietăţii creştine la români.

I. Petraş, *op. cit.,* passim.

***

CAPITOLUL IV

PIETATEA COLECTIVĂ

Sentimentul religios, recuperat din zona devoţiunii colective vizează, în principal, exprimarea trăirii religioase în comunitate, în cadru social. Fără a fi **neapărat** o sumă de trăiri individuale, sentimentul religios, din perspectiva pietăţii şi devoţiunii colective, îşi adjudecă note specifice de manifestare şi, în primul rând, relevă •'comportamentul spiritual al maselor". Pornind de la faptul că "gestul religios" este un "gest social" , sentimentul religios - mai ales începând cu secolul al XVII - lea, când, atât în lumea catolică, cât şi îr. cea ortodoxă, reforma religioasă pune accent pe "religiozitatea care trebuie să se manifeste prin practică, prin faptul tangibil, exterior, care demonstrează apartenenţa la biserică"[2] - se evidenţiază, dincolo de "conversiunea interioară" sau individuală, prin comportamentul şi atitudinile comunitare.

Sentimentul religios, degajat din comportamentul sau devoţiunea colectivă, nu este, de asemenea, **neapărat** legat de formulele ecleziale de organizare a vieţii religioase. El se manifestă, de foarte multe ori, paralel cu ceea ce înseamnă desfăşurarea bisericească a vieţii religioase. Din perspectiva devoţiunii colective, componentele sentimentului religios sunt delimitate în zonele de relevanţă a atitudinii şi comportamentului religios: **biserica şi comunitatea, procesiuni şi pelerinaje, cultul sfinţilor, cultul**

D. Julia, *Problemes d'histoires religieuses,* în "Recherches de Science religieuses", (58), nr. 4, 1970, p. 582. ~*Ibidem,p.* 583.

icoanelor, cultul crucii, practici de la liziera sentimentului religios (superstiţii, minuni, viziuni etc).

1. Biserica şi comunitatea

Percepţia bisericii în comunitate sau raportarea comunităţii la biserică poate releva o sensibilitate religioasă, împărtăşită sau definită colectiv. Biserica este socotită drept "punctul unde se întâlneşte cerul cu pământul" sau al "armoniei între cer şi pământ"[3]. Pe de altă parte, biserica, concentrând "viaţa liturgică şi cultul colectiv", devine, prin rolul ei de "creuzet unde gândurile şi sentimentele poporului au fost forjate pentru a organiza o viaţă cotidiană" , un adevărat simbol al vieţii colective şi, implicit, al sensibilităţii colective.

Biserica, în durata lungă, în lumea românească, a eprezentat "funcţional viaţa religioasă şi spiritualitatea satului", are, la rândul lor, s-au evidenţiat prin două mari categorii de fapte: pe de o parte, este liturghia duminicală, ..., pe de altă parte sunt o eamă de acte religioase, care privesc viaţa omului în deosebitele ile vârste şi situaţii specifice, de la naştere până la moarte şi cele ire apar în legătură cu casa şi îndeletnicirile sale zilnice"".

In spatele percepţiei simplificate a bisericii, în pietatea)lectivă, stă, însă, o varietate de definiţii din perspectivă teologală, ire sunt tot atâtea funcţiuni ale instituţiei ecleziastice. **O primă tegorie de definiţii** ar fi cele care consacră biserica drept terfaţă între lumea pământeană şi cea veşnică. Astfel, biserica este

---

Paul, *op. cit.,* voi. II, p. 176.
Toussaert, *op. cit.,* p. 195; cf. şi G. Le Bras, *L 'Eglise et le village,* Ed. mmarion, Paris, 1976. Bernea, *Civilizaţia românească sătească,* Bucureşti, 1944, p. 59.

locul sacral pentru cultul comun: "pentru cei vii - loc de ritual, de sacramente, de rugăciune, de refugiu solitar la Dumnezeu, iar pentru cei morţi, grupaţi în jurul bisericii, semnifică prezenţa eternităţii"[6]. în egală măsură, funcţiunile bisericii particularizează cel puţin trei entităţi, integrate în fiinţa eclezială: "biserica militantă" (Church Militant), care este compusă din comunitatea creştinilor în viaţă; "biserica tăcută sau cea care doarme" (Church Dormant), cuprinzând creştinii morţi, care aşteaptă judecata de apoi; "biserica triumfătoare" (Church Triumphant), ce cuprinde numărul sfinţilor ştiuţi şi neştiuţi "care l-au văzut pe Dumnezeu"[7].

O a doua categorie de definiţii şi accepţiuni vizează, prin excelenţă, biserica drept spaţiu liturgic, de comuniune, de koinonia, de comunicare şi participare la ritualizarea Sf. Scripturi. în acest caz, biserica este o "comunitate euharistică"[8], iar mirenii se plasează relativ la biserică într-o ipostază interactivă, detectabilă pe trei direcţii: "ca pregătire a condiţiilor necesare exercitării valide şi eficace a puterii sacramentale; colaborare prin jertfă şi rugăciune la săvârşirea tainelor şi ceremoniilor cultice; ca participare reală la exercitarea puterii ministeriului (ex: Sfânta Taină a Botezului este admisă a fi săvârşită şi de laici)"[9].

Biserica, promotoare a mesajului biblic, agregă comunitatea din punct de vedere confesional şi social, iar, în "referinţa ei teritorială", ea devine parohie şi are fizionomia unui **sistem închis,** este un "tot social"[1] , este o unitate grupată organic. **Satul şi**

Al. Dupront, *Du Sacre. Croisades et pelerinages. Images et langages,* Ed. Gallimard, Paris, 1987, p. 516. g R. N. Swanson, *op. cit.,* p. 19.

I. Zizioulas, *Fiinţa eclezială,* Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996, p. 162 - 163.

|QL. Stan, *Mirenii în biserică.* Sibiu, 1939, p. 59. D- Radosav, *Carte şi societate sec. XVII-XIX...,* p. 145.

biserica se află într-o postură congeneră. Ele se nasc în acelas' spaţiu, istoria lor se confundă în percepţia colectivităţii Semnificativă în acest sens este o însemnare de pe o Evanghelie (1690) din nord - vestul Transilvaniei, însemnare realizată cu prilejul stabilirii noului loc de cimitir al satului şi în care se delimitează topografia comunităţii prin cele trei referinţe ale sale-satul, cimitirul, biserica. Cele trei componente ale comunităţii sunt complementare prin originea şi întemeierea lor: " ... ce au fost locul bisericii am rupt şi am înnoit ţinţirimul dintr-acel loc pentru că acel loc au fost **într-nna cu ţinţirimul de cum s-au zidit satul şi biserica şi care loc şi dintr-acel Ioc** (s.n.)"".

Biserica, satul, comunitatea pot fi evaluate, însă, şi ca un **sistem deschis,** în sensul că ele se află, atât din punct de vedere confesional, cât şi laic, într-un anumit sistem de subordonare şi, în acelaşi timp, de comunicare. Comunitatea confesională (biserica, preotul, mirenii) se etalează în raporturile ei de comunicare în mod concentric: faţă de protopop, vice - arhidiacon şi episcop. Din punct de vedere laic, această raportare sau subordonare - în cazul bisericii româneşti din Transilvania - se face, de asemenea, concentric: faţă de comitat (varmeghie), guberniu (provincie), împărat (imperiu). Aceste raporturi pot fi evidenţiate prin analiza **semanticii ascultării** (supunerii, subordonării). Astfel, într-o circulară din 1790 a episcopului Gherasim Adamovici, sunt cuprinse nivelele de ascultare sau subordonare: "Aşadară, poruncim măriilor voastre **protopopilor** (s.n.) să vă siliţi a întări pe **preoţii** (s.n.) din protopopiatul vostru cu învăţătura aceasta, aşa ca şi preoţii din protopopiatul vostru cu învăţătura aceasta să poarte întotdeauna pe **parohienii săi** (s.n.) ca să-I asculte şi să îndeplinească toate poruncile cele **preaînalte împărăteşti** (s.n.) care s-au dat, care se

---

" *Ibidem,p.* 142.

dau şi care se vor ^a cie ra **'nălţatul crăiescul Guberniu** (s.n.), de la **slăvită varmeghie** (s.n.) şi de la toată diregătoria prea bună şi în adâncă odihnă şi linişte să trăiască **tot omul mic şi mare** (s.n.)"[12].

Supunerea sau ascultarea este un principiu al ordinii creştine, pentru că "Dumnezeu singur porunceşte ca tot omul de stăpânire să asculte"". Raporturile comunităţii creştine cu celelalte componente ale edificiului social vin, aşadar, dintr-o viziune **religioasă şi organicistă,** fiind centrate pe principiul ascultării. Pe de altă parte, aceste relaţii pornesc de la evoluţia internă a bisericii, a "religiei - autoritate", care se construieşte pe sine ierarhic, iar structura unei societăţi religioase "depinde de circumscripţiile civile, de regimul legislativ şi, mai ales, de relaţiile de fapt între autoritatea seculară şi cea religioasă" .

în cadrul relaţiei biserică-comunitate se pot reconstitui variabilele componentei umane a parohiei şi comunităţii. Comunitatea, proiectată la biserică, se autodefineşte în mod diferit, încorporând conotaţii: civile, confesionale, morale, sociale. Apelând la un repertoriu generos de surse - cele oferite de însemnările de pe marginea cărţilor bisericeşti - comunitatea umană, agregată în jurul unei biserici - parohii, se autodefineşte din perspectiva semnificaţiei sale civile, prin derivaţie **nominală sau omonimică** din toponimia satului: "Această dumnezeiască carte, Straşnic, l-au cumpărat **Homorodenii de Mijloc** (s.n.) pe sama bisericii" sau "Acest Sfânt Apostol l-au cumpărat **boineştenii** (s.n.)

G. Potra, *Două foi volante inedite din sec. XVIII referitoare la românii din Transilvania,* în "Biserica Ortodoxă Română", LXXXV, nr. 9 - 10 , '967, p. 1050. ~ *Ibidem,* p. 1049.

G. Le Bras, *Reflexions sur Ies differences entre sociologie scientifique et sociologie pastorale,* în "Archives de sociologie des religions", nr. 8, Paris, 1959, p. 8.

şi l-au pus în biserica lor ... 1786". Uneori se întâlnest denominaţiunea comună de săteni sau locuitori: "Această sfântă carte, Sfântă Evanghelie, au cumpărat **sătenii** (s.n.) împreună ne seama sfintei biserici ...1776"'[5]. La începutul secolului al XIX - lea se întâlneşte şi denumirea de **popor:** "Această sfântă carte, anume Octoih, prin sârguiala cinstitului Vasile Parohuş ... ca să se ştie sama sfintei beserici de Racşa şi o au cumpărat **poporo** (s.n.) să fie întru neamul lor ...1 aprilie 1904"'[6]. Definind un "grup uman" cuvântul "popor" are un câmp semantic cu referenţi multipli; "politic, religios (masa credincioşilor, oamenii lui Hristos, săracii fericiţi pentru că vor fi primii aleşi), estetic (masa de oameni necivilizaţi, vulgari, intelectuali, gruparea naivilor şi a stupizilor)"[17].

La acelaşi nivel al conotaţiilor confesionale, în definirea comunităţii, se află formulări în care se face transferul semantic de la noţiunea de parohie la cea de **parohieni,** ca formă adjectivală a unei entităţi ecleziastice: "Această carte l-au cumpărat **parohienii** (s.n.) ... în anul 1688 ...". In interiorul noţiunii de parohieni se află integraţi şi **ctitorii,** care sunt socotiţi a fi întregul sat, ca întemeietori ai aşezării şi, în egală măsură, ai bisericii: "Această carte, anume Triodion, a postului mare, au cumpărat sătenii, **ctitori** (s.n.) ai sfintei biserici ..."'[8]. Alteori, ctitorii nu sunt echivalaţi cu toţi sătenii, ci doar cu cei care s-au distins prin contribuţia materială sau bănească destinată bisericii: " ... Au luat feciorul dumisale cel mai mic Ion nouă în 19 florinţi această sfântă carte ca să-i fie

---

D. Radosav, *op. cit.,* p. 147.

[6] *Ibidem,p.* 148.

[7] P. Ronzeaud, *Peuple et representations sous la regne de Louis XIV,* ux-en-Provence, 1988, p. 19.

[s] D. Radosav, *op. cit.,* p. 150.

nomenire din neam în neam şi să să poată şti ei **întru ctitorii** (s.n.) sfintei besericii aceştia „.."[19]. O apropiere mai mare între conotaţiile confesionale şi denumirea comunităţilor o întâlnim în formulările care exprimă substituirea enoriaşilor de către o mulţime aflată într-o ipostază de pietate colectivă. în acest caz, comunitatea se obiectivează într-o atitudine eminamente religioasă: " ... Această carte, Evanghelie, o au cumpărat **temătorii de Dumnezeu** (s.n.) ... în anii de la Hs. 1778 ..." sau "Această sfântă carte, ce se numeşte Antologhion, ..., s-au cumpărat prin ... **smeriţii oameni** (s.n.)" sau - Această carte sfântă, anume Octoih, o au cumpărat **bunii credincioşi şi de Dumnezeu temători** (s.n.)... 1784"[20].

O altă categorie de sensuri, încorporată în denominaţiunea comunităţilor creştine, este cea care relevă o dimensiune morală. Frecvenţa cu care apar menţionate atributele de "cinstit" sau "cinstiţi" în donaţiile de carte semnifică o ipostază în ordinea demnităţii şi a prestigiului, potenţate de gestul nuncupaţiei: "Această sfântă carte, Evanghelie, s-au cumpărat de **cinstiţii parohieni şi curatori** (s.n.) ai bisericii ... 1779" .

Percepţia bisericii în sensibilitatea religioasă este exprimată în formulările cvasiunanime de **"sfânta biserică" şi "biserică".** Se întâlnesc cazuri în care formularea este mai particulară. Astfel, noţiunea de biserică, ca şi instituţie ecleziastică, este înlocuită de o formulare în care prevalează fenomenul religios, cultic, biserica fiind socotită, de altfel, drept spaţiu al rugăciunii: "Această sfântă carte o au cumpărat şi o au pus în **sfânta rugă** (s.n.) ... să le fie lor pomană ... şi cine ar fi preot astă **biserică** (s.n.) pre acei oameni să-i

---

Ibidem.
Ibidem, p. 151.
Ibidem, p. 152.

pomenească pre toţi „[22] Se face, aşadar, şi o delimitare între biserică şi exerciţiul religios ("sfânta rugă"), acesta din urmă încorporând atât biserica, cât şi comunitatea, fiind, deci, deasupra bisericii ca instituţie de cult. Tot ca o particularitate trebuie considerată şi uzitarea în mediul religios transilvănean, la începutul secolului al XIX - lea, a noţiunii de "eclezie" în loc de "biserică", o achiziţie terminologică ce poate fi pusă pe seama curentului lingvistic latinizant. "Această carte, anume Apostol, este la cinstita **eclejie** (s.n.) ..."[23].

Reprezentarea bisericii în mentalul colectiv şi autodefinirile comunităţii creştine traduc o sensibilitate religioasă, constituită pe o cultură bazată pe o "imago mundi, ce are o dinamică plasată între pământ şi cer"[24].

Actul şi discursul ctitorial transmit o percepţie profundă şi complexă a bisericii în mentalitatea, individului şi a comunităţii. Biserica - spaţiul sacral - este o proiecţie a devoţiunii, nu numai prin veneraţie şi participare la ritualul religios, ci şi prin actul ctitorial, prin "apportatus", destinat casei lui Dumnezeu. Biserica este aşezată, aşadar, între "fides" şi "caritas", două repere fundamentale ale trăirii şi vieţii creştine. Actul ctitorial este expresia unei acute conştiinţe şi sensibilităţi religioase, în care dobândirea redempţiunii prin gesturi şi fapte caritabile, izvorâte dintr-o deliberare în planul propriei conştiinţe, este asociată cu proslăvirea divinităţii, "ad maiorem Dei gloriam". Aceste două componente ale actului ctitorial sunt evidente în două pisanii din 1794 de la mănăstirea Horez, ctitoria lui Constantin Brâncoveanu: " ... **n-au dat odihnă mădularelor sale, nici răpaus gândurilor sale**

---

[22] *Ibidem,p.* 148. [2i] *Ibidem,p.* 149. [24] Al. Dupront, *op. cit.,* p. 473.

până n-au aflat (s.n.) aicea loc Domnului, unde această frumoasă şi sfântă mănăstire, lăcaşul lui Dumnezeu, din temelie cu multă osârdie şi cu cheltuială au zidit ş-au ridicat ..." şi " ... să să zugrăvească şi să puie aici cum se vede într-această desfătată frumoasă şi iscusită tindă spre **slava întâi cea necuprinsă şi neschimbată în veac a lui Dumnezeu** (s.n.)"[25]. în subtextul discursului ctitorial, pe lângă "fides" şi "caritas", stă şi un alt raport şi anume cel configurat de **"vanitas"** şi **"pietas",** în care emfaza şi umilinţa coexistă. Astfel, acelaşi Constantin Brâncoveanu, ctitorul de la Horez, îşi etalează supralicitarea propriului gest ctitorial în sensul că extinderea lucrărilor de împodobire a bisericilor mănăstirii îl determină să eternizeze iconografic şi propria familie: " ... Cu toate câte pre den afară împrejur se văd, au zidit şi au alcătuit vrut-au şi pre din lăuntru a o împodobi şi a o înfrumuseţa cu de toate şi zugrăvind-o cu alte asemenea, mai vrut-au între alte ca şi dunga cea mare bătrână şi blagorodnă a rodului şi **neamului său** (s.n.), atâta despre tată cât şi despre mamă să se zugrăvească ,.."[26].

în acelaşi context poate fi plasată şi cronica unei ctitorii, scrisă în 1816 de Toader Buhuş, în care sunt povestite în detaliu eforturile şi jertfele acestuia la zidirea bisericii din Budeşti (Neamţ). Toate obstacolele şi fazele zidirii (între 1808 - 1817) sunt dublate de supralicitarea contribuţiei ctitorului: " ... la 1808 am început a aduna materia trebuincioasă ...", în 1811 "au tocmit meşteri pietrari ...", în "1817 s-au sfinţit de presfinţitul mitropolit ... Veniamin Costachi". Emfaza eforturilor personale este atenuată, în final, de invocarea voinţei divine: "Şi aşa a vrut Dumnezeu de a isprăvi sfânta această biserică a învierii"[27]. Demersul constructiv al unei

---

N. Iorga, *Inscripţii din bisericile României*..., p. 184 - 185.

Ibidem,p. 185.

27 *Cartea românească veche în Arhivele Statului,* pp. 218 - 220.

biserici, pe lângă faptul că presupune un anumit ritual (începutul săpăturii fundaţiei şi aşezarea primei cărămizi - aşa cum este ilustrat în cazul ctitorului Şerban Cantacuzino la mănăstirea CotrocenT), este perceput ca o creştere, ca o împlinire progresivă a **bisericii sau ctitoriei ca fiinţă.** Este un transfer între atribute sau caracteristici ale unei fiinţe vii asupra bisericii, aspect specific unei sensibilităţi religioase baroce. Astfel, în cazul mănăstirii Cotroceni, se menţionează, în 1680: " ... şi de acolo înălţându-se **cu tot trupul ei** (s.n.) până 1-a săvârşit ... şi den lăuntru şi den afară cu toată frumuseţea îmbrăcatu-s-au"[29]. Acelaşi clişeu descriptiv se regăseşte şi în cazul mănăstirii Horez, în pisania din 1699: "Dentru ale tale aducem Sfinţiii Tale stăpână, această sfântă şi dumnezeiască **biserică ca o mireasă** (s.n.), împodobită precum din afară aşa şi cu de toate podoabele împodobită şi pe dăn lăuntru ..." .

Trapeza aceleiaşi mănăstiri, ca spaţiu de "convivium" şi "pietas", este evocată în "Versuri la trapeză", în aceeaşi înfăţişare umanizată:

"Această prea cuvioasă
Trapezare frumoasă,
Care iaste tuturor drăgăstoasă,
Ca o **maică mângâioasă** (s.n.),
Cându şedu fraţii Ia masă,
întru neuitare făcută,
Şi aşa tocmită,
Şi cu zugrăveală împodobită."[31]

D. Barbu, *op. cit.,p.* 100.
Ibidem.
N. lorga, *op. cit.,* p. 193.
Ibidem, p. 183.

Dacă împodobirea prin "zugrăveală" pe dinafară şi pe dinăuntru completează efortul ctitorial, **crucea** şi **clopotul** sunt elementele care consacră, în mod esenţial, sfârşitul ctitoriei, ele fiind repere terminale, de "coronat opus". în aceeaşi însemnare din 1680, referitoare la mănăstirea Cotroceni, se arată, că la sfârşitul construcţiei, "în vârful ei au înfipt cinstitele şi dumnezeieştile cruci"[32]. într-o însemnare din 1862 se menţionează că o biserică a fost reparată şi rectitorită începând de la pardoseală, apoi "s-au împodobit cu cât au fost prin putinţa ostenelilor noastre întâi cu trioade .. psaltire, octoih mic, sfeşnice, potire, cădelniţe ... şi alte mărunţişe trebuincioase, clopot ... acestea s-au scris ca să-şi aducă aminte de ostenelile lor" . Textul însemnării este ritmat adiţional prin înşiruirea etapelor şi actelor de înzestrare a bisericii, Ia sfârşit fiind menţionată donaţia clopotului.

Actul ctitorial este, de cele mai multe ori, aşezat în prelungirea unei trăiri religioase fireşti, a normelor vieţii creştine. Există, însă, cazuri când ctitoria este **provocată, inspirată** de o trăire religioasă în momente de excepţie. Astfel, visul şi arătările din vis au fost îndemnuri spre actul ctitorial. în 1817, acelaşi Toader Buhuş din Budeşti (Neamţ) arată că biserica ctitorită de el a fost determinată de "un vis prin care doi diaconi au spus să facă o biserică"[34]. în 1922, întemeierea mănăstirii Rohia (Maramureş) s-a făcut în urma unei rugăciuni a unei copile, Anuţa (decedată la 10 ani), pentru ca prin vis să se arate părinţilor ei locul de construire a mănăstirii:

32
3 D. Barbu, *op. cit.,* p. 100.

C. Mălinaş, *Catalog de carte românească veche (1643 - 1830),* Oradea, 1993, p. 60.

Cartea românească veche in Arhivele Statului, p. 219.

"Anuţă, copilă blândă, In vârsta cea mai plăpândă, Nici zece ani n-a împlinit Şi lumea a părăsit. Sufletul ei cel curat Către ceruri s-a-nălţat, Şi cu glasu-i de copilă, Ceriit-a Domnului milă. A rugat pe Domnul sfânt Să trimită pe pământ, Ca să ni s-arate anume Un loc sfânt de închinăciune Domnul ruga a primit, Locul a descoperit.

La Rohia-n codru des Maica Sfântă şi-a ales Loc la chipul său cel sfânt."[35]

O altă serie de ctitorii este provocată de escaladarea unor momente-limită, precum **boala aducătoare de moarte,** care, vindecată, determină gratitudinea celui salvat, obiectivată în ctitorie. Astfel, într-o însemnare din 1834 din Târgovişte, se arată: "Aşadar, un Dimitrie Fiştoţoiu, bogasierul, umilindu-1 cu blagoslovenie Sfântul Ierarh Nicolae, s-au făgăduit, fiind bolnav de năprasnica **boală a ciuntii** (s.n.), ca să zugrăvească sfânta biserică hramul Sfântul Nicolae ce se numeşte biserica Doamnii Elenii, cum şi organul clopotului adeverească. Au tras pă numitul preot părintele meu la această biserică, ce era pustie, fără a avea nici candele dă sticlă, nici alt nimic ... biserica Doamnii Elenii au început a înflori cu odoară, candele de argint încât toţi mahalagiii aceştii biserici s-au tras cu toţii la această biserică ... s-au întâmplat ajutor bisericii, înzestrând biserica cel răposat Dimitrie Fiştoţoiu, încă o prăvălie în târgu ... aşa să aibă blagoslovenia Sfântului Ierarh Nicolae, făcător de minuni întru toate ca să-i dobândească nume de ctitor ,.."[36]. Mecanismul actului ctitorial în acest caz include mai multe elemente ale unui comportament creştin relevant: situaţia

---

[35] Arhiva Mănăstirii Rohia, Colecţia "Versuri religioase".

[36] *Cartea românească veche în Arhivele Statului,* p. 176.

limită, boala care determină o concentrare a credinţei religioase ("fides"), apoi o rugăciune adresată Sf. Nicolae, în care şi-a pus speranţa salvării ("spes") şi, în cele din urmă, ctitoria, ca expresie a generozităţii ("caritas"). în trăirea religioasă circumscrisă acestui moment este prezentă intercesiunea Sf. Nicolae, "făcător de minuni", care vindecă de boală pe viitorul ctitor. Intervine, aşadar, un "schimb de prestaţii" între om şi puterea supranaturală, reprezentat de raportul vindecare - ctitorie" .

Un alt aspect definitoriu mecanismului actului ctitorial este cel legat de condiţiile dobândirii calităţii de ctitor. Astfel, dobândirea "numelui de ctitor" a presupus anumite trepte sau faze: reparaţia şi zugrăvirea bisericii, înzestrarea cu obiecte şi podoabe de cult, împroprietărirea bisericii cu "o prăvălie în târg". Dincolo de un impuls venit dinspre o exemplară viaţă şi trăire religioasă, actul ctitorial este consacrat de anumite standarde sau nivele de donaţie şi de caritate, dimensionate de norme şi reguli elaborate în timp.

O a treia categorie a gesturilor ctitoriale, provocate sau inspirate, este cea care se leagă de **îndemnul autorităţilor ecleziastice** sau de **autoemulaţia** circumscrisă "vanităţii sociale". La mijlocul secolului al XIX - lea, în virtutea unui program de construcţii ecleziale, elaborat de episcopii greco - catolici din Gherla, zeci de comunităţi ecleziastice rurale, ascultând îndemnul protopopilor, încep ctitoriile de biserici. La 1867, satul Căianul Mic se adresează astfel protopopului: "Noi [curatorii din Căianul Mic - n.n.] părinteştile năzuinţe şi bunele socotele a preareveritului domniei tale, luându-le la inimă şi aflându-ne noi foarte lipsiţi de biserică, după ce ne-am consfătuit, noi, subscrisa curatorime, cu

---

37 A. Soboul, *Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Revolution,* în "Archives de sociologie des religions", I, nr. 2, 1956, p. 176.

întreg credinciosul nostru popor, am aflat cu cale, învoindu-ne cu toţi poporenii noştri, aşa ca să-ţi facem cunoscută buna noastră cugetare, cum că voim a ne jertfi cele ce ni le-ai sfătuit spre a ne putea apuca de zidirea unei beserici de piatră"[38].

Construcţia de biserici de piatră se înscrie într-un proces de înlocuire a vechilor biserici de lemn, argumentat de emulaţia sau "dorul de înaintare" care a cuprins atât satele mari cu "caracter opidal", cât şi comunităţile mai mici. Bisericile vechi nu mai corespund necesităţilor de cult, iar construcţia de biserici noi este prelungirea unei jertfe materiale care stă sub semnul ajutorului divin invocat: "Noi - scriu, în 1864, mitropolitului Şuluţiu la Blaj, uniţii din Toarcla - văzându-ne acum foarte înmulţiţi de nu mai încăpeam în biserica cea mititică şi de lemn, ne-am socotit şi hotărât cu tot poporul ca să ridicăm beserică de peatră, că la sărbătorile cele mari, precum la Paşti, la Rosalii, la Crăciun mai jumătate de oameni sunt pe-afară den beserică, de aceea, fiind noi aşa un popor frumos, voim, cu ajutorul Atotputernicului Dumnezeu, a ne zidi biserică"[39].

Discursul actului ctitorial este marcat de formule specifice, de clişee lexicale, care fixează în sensibilitatea religioasă atât semnificaţiile gestului întemeietor, cât şi o veneraţie pregnantă a bisericii. Inscripţiile sau pisaniile care marchează actul ctitorial încep cu o invocare a Sfintei Treimi sau a lui Dumnezeu, uneori fiind alăturate în aceste invocaţii sfântul sau sărbătoarea care consacră hramul bisericii: "în slava şi lauda unuia în Troiţă slăvit

---

S. Retegan, *Prestigiul social şi edificiul de cult. Construcţii de biserici în satele româneşti ale Transilvaniei la mijlocul secolului al XIX - lea (1850 - 1880),* în *David Prodan. Puterea modelului,* Fundaţia Culturală Română, Cluj - Napoca, 1995, p. 207. [39] *Ibidem.*

Dumnezeu şi întru cinstea sfântului mare mucenic ... Pandeleimon, ridicatu-s-au acest dumnezeiesc lăcaş ... 1750"[40]. Verbul care exprimă acţiunea ctitorială este prezent într-o varietate de formulări: "s-au făcut", "s-au început din temelie", "s-au ridicat", "a zidit" etc. Metamorfoze sau evoluţii în repertoriul lexical al pisaniilor sau inscripţiilor sunt puţine, ele înscriindu-se în durata lungă a sensibilităţii şi mentalităţii religioase. Comparând o inscripţie din secolul XVII cu una din secolul XIX, modificările sunt doar la nivelul verbului sau predicatului acţiunii ctitoriale: "Cu vrearea Tatălui şi cu ajutorul Fiului, cu săvârşitul Sfântului Duh, **urzitu-s-au** (s.n.) această sfântă beserică din temelia ei... 1666" şi "Cu ajutorul preaputernicului Dumnezeu, cel în Treime slăvit, **s-au clădit** (s.n.) din temelie acest sfânt schit ...1847"[42]. Acţiunea întemeietoare nu este, de cele mai multe ori, descrisă la nivelul unui singur predicat, ci ea este elaborată pe faze sau etape, care recompun suportul caritătii: "s-a gândit şi a binevoit de zidit"; "s-a silit, s-a ostenit, s-a cheltuit", la care se adaugă invariabila "cu ajutorul lui Dumnezeu". Toate acestea vin să potenţeze, sub semnul devoţiunii, acţiunea întemeierii. De asemenea, acţiunea ctitorială distinge: "prima zidire" şi "a doua zidire" sau "rezidire": " ... dar de cine **este zidită dintru început** (s.n.) nu se ştie ... iar acum, cu ajutorul lui Dumnezeu, **s-au zidit** (s.n.) şi s-au podobit cu sălinţa, osteneala şi cheltuiala dumisale lordache Cantacuzino ...1779"[43].

Denumirea bisericii în actul ctitoriei este, de asemenea, exprimată, pin formule consacrate: "sfânta biserică", "sfântă şi dumnezeiască biserică", "dumnezeiesc lăcaş" sau prin formulări

---

[40] N. Iorga, *op. cit,* p. 70.
[41] *Ibidem,p.* 137. *' Ibidem,* p. 73.
Ibidem, p. 8.

mai aparte, în care biserica este denumită "sfânt hram" sau "dumnezeiesc hram", ce particularizează sfântul patron sau sărbătoarea exponenţială a unei biserici din perspectiva sinaxarului Uneori, actul ctitorial este exprimat prin formulări inedite neconvenţionale. Astfel, într-o pisanie din 1850, care poartă pecetea unei sensibilităţi romantice, biserica personificată se **autodefineşte** ca spaţiu al rugăciunii şi al "refugiului solitar în faţa lui Dumnezeu": "Biserică, casa celui Prea - înalt, 200 de ani am primit în sânul meu rugăciunile şi plângerile şi fãgăduinţele fiilor mei, căci mă zidise ... în zilele prinţului Mateiu'Basarab ... şi am fost înnoită prin ostenelile răposatului în fericire Medelniceru Nicolae Caloian ... 1850"[44]. în perimetrul aceluiaşi inedit se plasează şi faptul că textul consacrat al acţiunii ctitoriale este înlocuit de o invocaţie de **benedicţiune** a actului ctitorial: "Doamne, cela ce sfinţeşti pre ceia ce iubesc cu podoaba casii tale şi proslăveşti cu dumnezeiasca puterea ta **primeşte acest lăcaş** (s.n.), care întru slava numelui tău s-au înălţat şi întru cinstea şi prăznuirea sfintei înălţări Domnului şi a sfântului arhidiacon Ştefan ... de robul tău Stoica Culcer ... 1768"[45].

Biserica, refugiu şi adăpost, "abri et asile", este o altă componentă în percepţia bisericii de către comunitate. Aceste caracteristici ale spaţiului eclezial, fixat în actele sinodale şi :onsiliare, au devenit un "ius sacrum", pe care dreptul canonic 1-a elaborat în detaliu. Astfel, biserica este considerată "ca un refugiu; ;asa lui Dumnezeu, a cărei mizericordie este deschisă tuturor, chiar ;i necredincioşilor care puteau să găsească aici dreptul de nviolabilitate, de a se proteja împotriva arbitrariului ... de a medita

---

[1] *Ibidem,* p. 366.
' *Ibidem,* p. 334.

asupra ignonimiei greşelilor lor, de a iniţia o acţiune de convertire, de a găsi, în sfârşit, o intercesiune folositoare" .

Dimensiunea protectoare, de refugiu, de azil, a bisericii se poate reconstitui pe două planuri. Primul este acela în care, în condiţii **excepţionale,** biserica oferă refugiu şi cel de-al doilea, în care biserica, **instituţionalizează,** sub forma unor aşezăminte caritabile de asistenţă şi protecţie socială, adăposturi şi aziluri. în cel dintâi plan, percepţia bisericii este valorizată prin impactul vicisitudinilor vieţii asupra omului aflat în situaţii limită, care îşi regăseşte liniştea şi refugiul în spaţiul eclezial. Trăirea salvării se face în exclusivitate în perimetrul unei mentalităţi religioase. Refugiul, războiul, inamiciţia şi adversităţile momentului dat sunt prevalente în apelul la biserică, la salvarea în spaţiul bisericii. într-o însemnare din 1741 se menţionează biserica drept salvatoare în vremuri de pribegie: "în nămita **casă a Iui Hristos** (s.n.), găsindune pe un drum fiind noi pribegi de-n Ţara Muntenească, fiind noi **pierduţi şi înstrăinaţi** (s.n.), cu cuvinte de mângâiere şi ospătânde în casa lui Dumnezeu şi am sosit a doua zi de Sfântul Petru, în luna lui iulie, la leat 1741 "[47]. Un alt moment similar păstrat în mărturiile scrise este prezent în anii primului război mondial: "Astăzi, anul 1916, luna decemvrie în 3 zile, noi, prizonierii români din diferite corpuri de trupă, am fost luaţi de trupele germane de prin satele Singeriu, Tătarul, Călugăreni, jud. Prahova, aduşi şi ne-a servit **această biserică** (s.n.) ca locuinţă de odihnă termen de 3 zile şi am intrat aici prin violarea uşii cu toporul... de către trupele germane şi în timpul acesta ajunsese tot satul Verneşti de **întristare şi de plâns** (s.n.) că băgaseră germanii caii prin casele oamenilor, li s-au luat cu forţa tot ce-au avut ... şi aşa vă rugăm din când în când a pomeni

---

47 J- Toussaert, *op. cit.,* p. 298.
Cartea veche românească în B. C. U., p. 13.

numele nostru, 9 jandarmi pedeştri ... Scris de mine Tănase N. Sava ..."[48]. în ambele însemnări există câteva aspecte comune, care articulează percepţia religioasă a bisericii ca adăpost şi refugiu. în primul rând, contextul în care se petrece refugiul în biserică-pribegii "pierduţi şi înstrăinaţi" în 1741 şi vremea "de întristare şi de plâns" în anul 1916. în al doilea rând, percepţia exactă a spaţiului eclezial protector este menţionată astfel: "mângâiere în casa lui Dumnezeu" (1741) şi "sfânta biserică ca locuinţă de odihnă" (1916).

Participarea la viaţa liturgică transmite o altă percepţie asupra bisericii şi anume cea definită de funcţia elementară a acesteia, liturghia. Liturghia oficiată săptămânal în cadrul bisericii parohiale este prima formă sau treaptă de agregare comunitară în planul religios, spiritual, civil, astfel încât, după cum afirma Michelet, biserica parohială a fost "domiciliul poporului"[49]. Frecventarea liturghiei ca formă de devoţiune colectivă este relevată în documente drept o permanentă tensiune între normele elaborate privind obligativitatea vieţii liturgice şi atitudinile ireverenţioase în cadrul comunităţilor creştine. Participarea la liturghie este reglementată de legi şi norme bisericeşti elaborate de-a lungul vremii, presiunea lor asupra comunităţii fiind evidentă în permanenţă.

în "îndreptarea Legii" din 1652 sunt prevăzute capitole speciale privind participarea la liturghie şi rolul acesteia în comunitatea bisericească. La cap. 169 sunt incluse prevederi legate le "Oameni care fug din bisărică până a nu se săvârşi sfânta iturghie"; la cap. 159 se arată că "Nu numai morţilor sunt de folos iturghiilor, ci şi viilor", iar la cap. 136 se evidenţiază rolul

---

Cartea românească veche în Arhivele Statului, p. 183. J. Toussaert, *op. cit.,* p. 295.

liturghiei în existenţa bisericii: "în bisărica ce nu va fi liturghia 40 de zile şi ce este bisărica"[50].

Punitatea coexistă cu **pietatea** deliberat asumată, ambele fiind supravegheate şi instrumentate de biserică. în secolul XVIII, episcopul greco - catolic Atanasie Rednic, în urma unor vizitaţiuni canonice făcute în localităţile din Transilvania, constată o serie de carenţe în participarea la viaţa liturgică, fapt pentru care el elaborează o serie de "ordinaţiuni" pline de severitate atât pentru preoţi, cât şi pentru mireni. Astfel, în aşa - numitele "Aşezăminte pentru mireni", sunt incluse atât obligaţiile creştinilor, cât şi pedepsele aferente: "Fieştecare creştin pravoslavnic dator va fi mai cu deadins a păzi sfânta biserică în toate sărbătorile, adecă **ascultând utrenia, sfânta liturghie, vecernia şi învăţătura preotului** (s.n.), iară carele fără cuvioasă împedecare ar rămânea acasă sau ar purcede în cale fără blagoslovenia preotului, sau ar zăcea la băuturi în crâşme, în nunţi, în ospeţe pe vremea bisericii, **întâi** (s.n.) câte cu 24 de bani, **a doua** (s.n.) cu 3 mărieşi să se globească din care două părţi bisericii, una curatorilor să se dea. A **treia** (s.n.) oară în calodă [călcâi - n.n.] câte cu 24 de palţauă [baston - n.n.] bărbaţii, iară muierile şi cei mai mici cu atâtea corbace să se pedepsească şi fiindcă numai cei tineri, ci şi din cei bătrâni mulţi mai toate sărbătorile peste an cu jocuri şi cu hori înbălătoare le petrec de dimineaţă până seara, din carile şi alte păcate mai mari de multe ori se întâmplă, aşişderea şi acestea **se opresc** (s.n.) mai vârtos pe vremea bisericii sub pedeapsa mai sus scrisă"[51]

---

[50] Cf. *îndreptarea Legii,* Târgovişte, 1652. Z. Pâclişanu, *Vechi vizitaţiuni canonice în Ardealul veacului al XVIII-■a,* în "Cultura creştină", XVI, nr. 3, 1936, p. 158.

Indiferentismul religios este obiect de analiză şi reglementări pe tot parcursul secolului al XIX - lea, fiind suficient a menţiona în acest sens pe cele elaborate de Mitropolia Ortodoxă din Sibiu în 1899, când se constată că, "sub pretextul liberalismului fals înţeles", apar "manifestări de o slabă credinţă"[52]. Ofensiva bisericii privind reglarea participării la viaţa liturgică este prezentă şi în prima jumătate a secolului XX. Nu întâmplător, o lucrare a lui Nicodim, mitropolitul Moldovei, intitulată "Călăuza creştinului în biserică sau cum se cuvine să stea creştinul în biserică la slujba Sfintei Liturghii", este tipărită până în 1938 în 10 ediţii. Scopul lucrării este mărturisit în prefaţa de la prima ediţie: "Ori de câte ori şi la orice biserică m-am dus să ascult sau să slujesc Sfânta Liturghie, am văzut că unii creştini vin la biserică târziu, după începerea slujbei ... alţii ies însă mai curând din biserică ... alţii tocmai când trebuie să fie în biserică liniştea cea mai mare ... tocmai atunci se duc şi să închină la icoane ... calcă apăsat prin biserică, înjosesc sfânta slujbă ... noi, păstorii lor, suntem datori să le arătăm cum anume sunt datoriile lor şi cum trebuie să le facă"[33]. Aceste cuvinte sunt reverberaţii peste timp ale didahiilor critice ale lui Antim Ivireanul referitoare la comportamentul enoriaşilor în cadrul serviciului divin.

Atitudinea faţă de viaţa liturgică relevă, de-a lungul timpului, alternanţa dintre comportamentul ireverenţios şi cel care este consecinţa unei intense trăiri religioase, a unui puternic sentiment religios. La 1714, călătorul suedez Weismantel notează că, în Moldova, "tineretul merge la biserică numai de curiozitate

---

[52] Mitropolia Ortodoxă Sibiu, Arhiva Consistoriului, 1899, III, 514[a].
[33] Nicodim, Mitropolitul Moldovei, *Călăuza creştinului în biserică,* Ediţia aX-a, Neamţ, 1938, p. 3-4.

sau când e vreo nuntă" , iar un ţăran moldovean îi declară: "ce să fac eu la biserică, sau **pentru ce să mă rog căci eu nu am nici un păcat** (s.n.), nu am ucis pe nimeni şi nici nu am furat"[55]. Exemple de ireverenţiozitate faţă de participarea la liturghie sunt înregistrate şi în secolul al XIX - lea. Astfel, într-o însemnare din 1844, se menţionează: " ... la bisericile de ţară, de multe ori, nu are cine asculta nici cetire; ba încă şi prin cele de la oraşe se săvârşesc sfintele slujbe cu multă grăbire din pricină că au răcit. Ba încă la unii **au şi îngheţat râvna spre dumnezeieştile slujbe** (s.n.), încât cei mai mulţi pândesc vremea să meargă la biserică pre la vremea heruvicului şi alţii pre la chenonic ca să arate numai oamenilor că au fost la biserică, iar nu lui Dumnezeu"[56].

în unele cazuri, participarea la sfânta liturghie este percepută ca fapt exterior pietăţii, ca spectacol; ceea ce atrage este doar frumuseţea cântărilor stranei sau a preotului. Astfel, la 1899, într-o însemnare referitoare la viaţa religioasă din protopopiatul Lupşa (Ţara Moţilor), se arată: "Aş merge la biserică, Dumnezeu să mă ierte, dar nu pot suferi pe cantor, aşa cântă de pocit. Din contră, acelaşi popor zice: în biserica cutare mi-e drag a merge, căci mă pătrunde cântarea". O altă cauză invocată privind absenţa de la liturghie este legată de distanţa prea mare până la biserică: " ... căci locuind ei pe teritoriul a 4 comune şi fiind cam departe de biserică, adeseori ei nu pot veni ..."[57].

Participarea evlavioasă la slujbele bisericeşti, dincolo de propriile convingeri şi de un sentiment religios consolidat, este

---

S. Reli, *Viaţa religioasă şi morală în sec. XVIII - XIX după scriitori străini,* Cernăuţi, 1935, p. 5. D. Barbu, *op. cit.,* p. 124.

G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor* .... voi. II, p. 338. [7]

Mitropolia Ortodoxă Sibiu, Arhiva Consistoriului, 1899, III, 514[a].

usă, uneori, de momente excepţionale, de situaţii limită, care au rcat viaţa unor oameni, în sensul **reconvertirii lor** la o viaţă ştină exemplară. în 1742, Bud Mihoc şi soţia sa, Todişca Gafia, Budeşti (Maramureş), au pierdut şase copii (cinci feciori şi o t) în timpul ciumei, fapt ce îi predispune la o autoanaliză a nportamentului lor religios, până atunci plin de lipsuri: "Ce s'or ; ei. Zice «Rău s-au mâniat Dumnezeu pre noi!». Iară de ici, aceia aşa **îndrăgiră beserica** (s.n.), cum auziră clopotul ei lai ce sosiră la beserica, amândoi, sară la vecernie, dimineaţa la :nie şi la sfânta liturghie"[58].

în contextul aceloraşi situaţii excepţionale, care şi-au pus >renta asupra comunităţii (ciumă, războaie, calamităţi naturale), iciparea la slujbele bisericii este, în egală măsură, excepţională, eprezentând momente de vârf în planul pietăţii şi al sensibilităţii pioase. La 1658, în timpul năvălirilor turceşti, în Transilvania, »ţii oficiau serviciul divin în fiecare zi, la care lua parte întreaga unitate. în 1814, episcopul Vasile Moga din Sibiu cere preoţilor ică "slujbă de mulţumită lui Dumnezeu pentru **încetată ciumă**) la Braşov, spre care, toţi, împreună, cu rugăciune fierbinte să ătească", în cadrul căreia să fie citite "cazanii către norod cu simţitor despre bunătatea lui Dumnezeu şi cu acea cale să se ia precum adevărat în ţara noastră cu ajutorul lui Dumnezeu na - n.n.] a încetat, dar în Ţara Românească şi la Moldova tot " în aceeaşi circulară, episcopul cere oficierea unor slujbe ru **îndepărtarea calamităţilor naturale şi a războaielor:** idcă şi alte pedepse sunt asupra ţării aceştia precum e foametea îorurile răsmiriţii celei de acu mulţi ani apăsătoare, aşa cu toţii, •reună, întorcându-ne către Dumnezeu, cu pocăinţă, cu inimă ntă şi smerită să se facă într-aceea zi, cu tot norodul, rugă

Dudaş, *Memoria vechilor cărţi româneşti,* Oradea, 1991, p. 201.

fierbinte către Dumnezeu cel dintru înălţime ca să se milostivească a ne scăpa de nevoi grele şi ca să se blagoslovească câmpurile cu roduri bune, spre hrana vieţii slujitoare" .

Sărbătorile şi posturile ritmează viaţa religioasă şi devoţiunea colectivă în discursul liturgic anual. Pornind de la aserţiunea că "religia este un cadru de formalităţi"[60], viaţa comunitară creştină este "o succesiune variată şi bine dozată de sărbători şi ceremonii", care sunt tot atâtea prilejuri de unire cu divinitatea, delimitând, în cele din urmă, "marea Liturghie", ce înseamnă, pe de o parte, "acţiune şi rugăciune", iar, pe de altă parte, "meditaţie şi ceremonie"[61].

Derularea sărbătorilor şi posturilor, ca succesiune de momente sau secvenţe de intensă pietate din viaţa cotidiană se evidenţiază în aceeaşi manieră de tensiune dintre norme şi realitate, dintre modelul creştin prescris şi exemplele trăite. Zilele de lucrja, zilele de sărbătoare, zilele de post au fost strict reglementate în cadrul eclezial. Stabilirea zilelor de sărbătoare de către autorităţile bisericeşti este motivată dinspre două direcţii: **prima** este cea care explică tendinţa bisericii de a-şi consolida controlul asupra unor manifestări extraecleziale, populare, eretice, iar cea de-a **doua** evidenţiază o raţionalizare a timpului de lucru şi eliminarea repausului supradimensionat, impuse de standardele unei societăţi moderne, centrată pe scopuri productive, pragmatice.

Repere ale unor asemenea reglementări pot fi socotite — în mediul confesional transilvănean - măsurile sau ordonanţele a doi episcopi, elaborate la un interval de circa 175 de ani. Prima

---

Dr. Ilarion Puşcariu, *Documente pentru limbă şi istorie,* tom \, Sibiu, 1889, p. 182.

60 J. Toussaert, *op. cit.,* p. 341.

Ibidem, p. 327.

59

reglementare este din anul 1617[62], elaborată sub influenta Reformei, în Sinodul convocat de episcopul Dosoftei al Bălgradului, iar cea de-a doua datează din 1786[63], emisă de episcopul Nichitici, la stăruinţa împăratului Iosif al II - lea. Situaţia comparativă a sărbătorilor stabilite în cele două ordonanţe bisericeşti se prezintă astfel:

16121Posoftei)_		1786j^NichiticT)	
Luna	Zile de sărbătoare	Luna	Zile de sărbătoare
Ianuarie	6(1,6,7,25,27,30)	Ianuarie	3(1,6,30)
Februarie	3 (2,3,24)	Februarie	1(2)
Martie	3 (9,25,26)	Martie	1(25)
Aprilie	2 (23,25)	Aprilie	1(23)
Mai	4(7,8,21,25)	Mai	-
Iunie	4(18,24,29,30)	Iunie	2 (24,29)
[ulie	6 (8,15,17,20,22,26)	Iulie	1(20)
August	6(1,2,6,15,25,29)	August	3(6,15,29)
Septembrie	6(1,6,8,14,23,26)	Septembrie	2(8,14)
Dctombrie	6(6,9,14,18,23,26)	Octombrie	1(26)
Noiembrie	6(1,8,13,16,21,30)	Noiembrie	2(8,21)
Decembrie	6(5,6,9,13,19,25^	Decembrie	3 (6,25,26)
Total	52		20

în reglementarea din 1617 s-au stabilit nouă vineri mari ca ărbători, spre deosebire de cea din 1786, când s-a fixat o vinere nare (înainte de Paşti). Deci, numărul sărbătorilor în intervalul de

---

[2] D. Stănescu, *op. cit.,* pp. 100-103.

I. Lupaş, *Istoria bisericească a românilor ardeleni,* Sibiu, 1918, p. 119; f. şi A. Răduţiu, *Timp de lucru, timp de sărbători,* în *Civilizaţia xedievală şi modernă românească,* Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1985.

timp 'uat m calcul a scăzut cu 32. în 1750, conform unei ordonanţe imperiale austriece, numărul de sărbători a fost redus cu 25 de zile, dar existau şi sărbători în care lucrul era permis înainte de ora 11 a.m. Abolirea sărbătorilor, însă, nu a avut un efect sau o aplicare imediată, vechea grilă a acestora menţinându-se şi după 50 de ani de la respectivele reglementări[64].

Mărturiile documentare reţin exemple de **abateri** de la aceste sărbători, în sensul că nu se respectă cele aprobate sau se ţin sărbători necanonice, arhaice, populare. La 1786, episcopul Nichitici a poruncit ca în zilele care n-au fost declarate sărbători de către biserică, adică în aşa - numitele "sărbători băbeşti sau opăceli" să lucreze toţi, inclusiv preoţii sau protopopii[65]. în 1899, se evidenţiază că, în protopopiatul Agnita, "românii muncesc dumineca şi de sărbători, pentru că cei care îi plătesc nu ţin cont de acest lucru şi le spun că **nu este păcat să lucrezi în brazda celuilalt** (s.n.)" şi, astfel, ei "muncesc în sărbători de la Sf. Trei Ierarhi şi până la Sf. Ilie"[66].

Calendarul consacrat de biserică, asemenea celui derulat la nivelul religiei populare, se înscrie în durata lungă. Imuabilitatea lor prezintă atitudini şi comportamente conservatoare. Un exemplu semnificativ în acest sens este cel legat de reforma calendarului din 1924, care a produs frământări la nivelul lumii rurale. Adaptarea noului calendar a fost percepută în mentalitatea religioasă tradiţională ca "aducătoare de boli, de secetă". O mărturie din

---

64 I. Komlos, AI. Ritschl, *Holidays Work Days and Standard of Living in the Habsburg Monarchy,* în "Journal of Interdisciplinary History", XXVI: I, **1995,** p. 58.

I. Lupaş, *op. cit.,*\>. 119.

Mitropolia Ortodoxă Sibiu, Arhiva Consistoriului, Protopopiatul Agnita, 1899.

imea ţărănească, din epoca ulterioară schimbării calendarului, îbliniază că "De acum oamenii s-au stricat, de când cu stilul nou şi umnezeul s-a întors cu dosul şi nu mai dă ploaie ... înainte grâul •a tot un schic"[67]. Tradiţionaliştii refuzau noul calendar şi "când ;nea popa la Bobotează cu crucea închideau porţile, iar în zilele de irbătoare (socotite «pe vechi») aprindeau o candelă în casă"[68]. ţărancă din Ostrov, Tulcea, Stana Tudoran, în 1935, pleacă în)stul Crăciunului să caute soluţia dilemei calendar vechi - ilendar nou la Maglavit, la Petrache Lupu, care o îndeamnă să eargă la biserică atunci **când bate clopotul,** adică să accepte lendarul nou[69]. Apelul la iluminatul de la Maglavit este un apel la autoritate extraeclezială, a cărei credibilitate la nivelul entalităţii religioase populare este mult mai mare.

Refuzul noutăţii sau al inovaţiilor aduse într-un anumit timp ezent în viaţa religioasă tradiţională poate oferi câteva concluzii upra definirii sentimentului religios. Sentimentul religios este, cu eeminenţă, **un sentiment al trecutului** şi, pornind de aici, :cutul înseamnă adevărata credinţă, iar a trăi în chip religios este hivalent cu a păstra trecutul. Trăirea religioasă este, în cea mai ire parte, o anamneză, iar sentimentul religios este un sentiment rograd. A fi creştin înseamnă a trăi în prezent trecutul. Tocmai de sea, trăirea religioasă este univocă, liniară, nespectaculară şi mprimă, pe cât posibil, prezentul, iar, cu cât această comprimare :e mai mare, cu atât sentimentul religios este mai puternic, ăirea religioasă în prezent este supusă unei intense presiuni, care ie dinspre trecut (istoria evenimentelor biblice, cu prevalentă

---

l. Bernea, *Cadre ale gândirii populare,* Bucureşti, 1985, p. 197.
2. Bărbulescu, *Minunea de la Maglavit după 55 ani,* în "Revista de lografie şi Folclor", tom XXVII, nr. 6, 1992, p. 571.
bidem.

momentul eristic) şi dinspre viitor (momentul eshatologic). **Sentimentul religios este, în general, defectiv de timpul prezent.**

Zilele de post sunt, de asemenea, momente de intensitate a pietăţii colective, constituindu-se ca un reper important în calificarea exemplară a unei vieţi creştine. în reglementarea din 1716 a Mitropolitului Dosoftei al Bălgradului se arată că: "Fiecare om trebuie să ţină patru posturi pe an şi două posturi pe săptămână" . Stricteţea posturilor la români este remarcată şi de călătorii străini în Ţările Române din sec. XVIII: " ... românii se mândresc cu posturile lor foarte lungi ... mâncând în zilele de post toate bucatele cu untdelemn ... miercurea şi vinerea postesc, de regulă, cu totul, adică nu mănâncă nimic", iar "cei însemnaţi mai postesc şi lunea"; femeile "ţin foarte strict posturile ... şi datinile religioase" .

Abaterile de la respectarea posturilor este exemplar pedepsită de către autorităţile bisericeşti. Astfel, în aceleaşi ordonanţe ale episcopului Atanasie Rednic, se arată că, datorită contaminării dinspre alte religii, se încalcă posturile: "Am luat seamă că mulţi îndrăznesc a călca s. posturi şi a le pângări. Pentru aceea ca legea noastră cea pravoslavnică a bisericii Răsăritului şi în rândul posturilor de toţi pravoslavnicii creştini **nemişcată** (s.n.) să se ţie şi întreg să se păzească preoţii şi curatorii precum ca acele care s-ar afla că s-ar fi **pângărit Miercurea şi Vinerea sau în vreun post din cele 4** (s.n.) ce sunt rânduite de s. biserică, întâi să-1 bată câte 24 de toiage ţapine, iară de nu s-ar păroşi un spurcat ca acela se va da în temniţă varmeghii şi rămâind acolo după porunca

---

[70] D. Stănescu, *op. cit.,* p. 103.
S. Reli, *op. cit.,* p. 5.

înălţatei chezaro - crăieşti împărăţii, se va învăţa a posti şi a-şi ţine legea pe care s-a botezat"[72].

în unele cazuri, competenţa în reglarea posturilor este preluată de autorităţile laice. Astfel, într-o însemnare din primele decenii ale sec. XIX din Ţara Românească, se arată: "Dat-am zapisele ai plăşii Câmpului ... că ne-au venit luminat porunca Măriei sale lui vodă, **cuprinzătoare după posturile lumeşti** (s.n.), ce să deie urmare întocmai după cuprinderea poruncii ... dat zapisele plăşii Bălţii de Jos"[73]. Pietatea exprimată prin ţinerea posturilor este un prilej de a particulariza confesional o comunitate, prin percepţia critică a unei **alterităţi confesionale,** care nu respectă posturile. Astfel, preotul ortodox Grigorie Popovici din Blăjel (Transilvania), în 1802 arată că a "vorbit cu cuvinte de hulă isupra bisericii unite, **zicând că uniţii pot mânca vinerea carne ca** ii **saşii** (s.n.) şi, că după moarte, vor cunoaşte ei ce este unirea, dacă >ână acum n-o cunosc"[74].

Un aspect inedit în ceea ce priveşte supunerea la posturi ste faptul că, în momente excepţionale, acestea erau **dezlegate.** Cu probarea autorităţilor bisericeşti, în cazuri de epidemii, posturile jnt licenţiate, întrucât ele slăbeau organismul omului. Sunt emise i acest sens circulare episcopale, provenite dinspre o viziune iţionalistă şi dinspre un "criticism propriu Luminilor". O astfel de rculară este transpusă într-o însemnare din sec. XVIII de pe un riod (Râmnic, 1782), din zona Banatului: " ... fiindcă «biserica >ästră foarte aspru posturi ne impune, care posturi trupul omenesc ibesc şi la neputinţă aduc. Pentru aceea noi, cu puterea avoslavnicei bisericii noastre, pre voi toţi, iubiţilor creştini, vă

---

l. Pâclişanu, *op. cit.,* p. 153.
Zartea veche românească în B. C. U.,p. 141.
A. Voileanu, *Icoane din viaţa bisericii. Anul 1804,* Sibiu, 1926, p. 68.

dezlegăm şi vă **îngăduim** (s.n.) ca slobod şi fără de nici o frică până când boala aceasta nu va înceta, în zile de post, bucate de slastă sau fructuri a mânca să puteţi ..."[7]"\ în 1816, printr-o ordonanţă a episcopului ardelean Vasile Moga, se dezleagă postul, la sugestia unui decret imperial, din cauza foametei: " ... socotind că precum românii cei săraci de legea neunită într-această mare lipsă de bucate, s-ar uşura ceva, dacă s-ar dezlega posturile cele grele şi dacă ar mânca lapte şi brânză şi ouă; aşa prin milostivul decret din 2 novembrie a.c. porunceşte a sa Mărie ca în **vremea foametei a** se **dezlega românilor postul** (s.n.), în vremea lipsii şi preoţii cu învăţătura sa să primească ... să se dezlege numai cei cinstiţi şi săraci şi numai pe vremea cât va ţinea foametea"[76].

Posturile şi regulile acestora au intrat şi în sfera unor scrieri teologale. Se pot menţiona în acest sens: "Poveaste de pilda sfântului post folos sufletului", păstrată în "Codicele religios" din 1689 al lui Patru Popa[77], "întrebări şi răspunsuri" (manuscris din 1809, cu referiri la "posturile de an şi la posturile din zilele de vineri şi miercuri"[78]), precum şi lucrarea lui S. Micu, "Dissertatione de Jejunis", Viena, 1782, care se pare că a avut şi o ediţie românească, apărută la Buda în 1828, sub titlul "Cuvântare despre bisericile româneşti a Răsăritului".

Păstrarea şi practicarea posturilor, alături de respectarea sărbătorilor şi a prezenţei exemplare la fenomenul liturgic, este un "vot" care califică viaţa creştină a individului şi a comunităţii.

V. Leu, *op. cit,* p. 23. [76] Dr. II.
Puşcariu, *op. cit.,* p. 187 - 188.
N. Comşa, *op. cit,* p. 110.
M. Gaster, *Literatura populară română,* Bucureşti, 1923, **p.** 255.

2. Procesiuni, pelerinaje

Atât procesiunile, cât şi pelerinajele sunt forme clasice ale devoţiunii colective deoarece ele sunt relevante, în plan calitativ, "datorită spiritului care le animă", iar, în plan cantitativ, prin gradul de participare şi prin imaginea lor pregnantă şi exteriorizată spectacular în derularea vieţii religioase. Procesiunile sunt încărcate de un "simbolism bogat: Biserica militantă în marş către realizarea lui Christos Total, sub flamura unui sfânt sau a unei imagini, care serveşte drept stindard «Vexilla Regis Prodeunt» ..."[7] . Se pot detaşa două tipuri de procesiuni: procesiuni **ordinare,** legate de anumite sărbători, sau dedicate comemorării unor sfinţi şi procesiuni **generale,** organizate de autorităţile religioase şi civile, care îşi proiectează prin intermediul acestora obiective "pasagere sau perene", precum: prosperitatea ţării, încetarea ploilor şi a secetei, obţinerea unei victorii militare etc.[80].

Procesiunile ordinare sunt cele care augmentează ritualul iturgic, în care scenariului strict religios îi este asociată şi o omponentă laică, "alaiul domnesc". Prezenţa laică direcţionează laiul spre o chermeză, o masă comună sau o masă de hram, care oartă în sine o **simbolică euharistică.** Un prim exemplu de astfel e procesiune îl constituie cea făcută în joia de după Paşti. Astfel, aul de Alep, călător în Ţările Române în sec. XVII, notează: "Să : ştie că în această ţară este obiceiul ca în fecare joi după Paşte să săvârşească o litanie, adică o mare procesiune afară din oraş, cu apore şi icoane şi cu preoţi înveşmântaţi în odăjdiile lor; apoi vine)mnul cu oastea sa. Se face atunci o sărbătoare măreaţă în cinstea

---

. Toussaert, *op. cit.,* p. 245; cf. şi P. A. Sigale, *Les marcheurs de Dieu. erinajes etpelerins au Moyen Age,* A. Colin, Paris, 1976. *bidem,* p. 247.

joiei mari, de la care îşi iau rămas - bun, aşteptând joia înălţării." Această procesiune încheie ciclul pascal, care a început şi sfârşit în mod similar (sărbătorile, carnavalul dinaintea postului mare, sărbătoarea de încheiere cu un ospăţ în joia de după Paşti). Acelaşi tip de procesiune se întâlneşte şi la românii transilvăneni: "Multe neplăceri aveau Rumânii din cauza obiceiului de a face procesiuni pe câmp cu crucea. Din părţile Crasnei, adresându-se la 1615 jalbă către Dieta ardeleană, că la sărbătorile Paştilor **s-a făcut procesiune cu crucea pe câmp** (s.n.), apoi au venit în sat, unde predicatorul calvin a cercat să-i împiedice de a intra în cimitir şi în biserică, dar a fost insultat din partea mulţimii - dieta decide că astfel de lucruri să nu se mai întâmple" .

Un alt exemplu de procesiune ordinară este cea legată de hramul unui sfânt, sărbătorirea patronului unei biserici sau al unei comunităţi. Procesiunea dedicată Sfântului Pantelimon, patronul Bucureştiului, a fost foarte cunoscută în epocă, fiind, însă, dominată de componenta laică din scenariul procesional: "1823, iulie 26, joi spre vineri au făcut Măria Sa Ioan Dimitrie Grigorie Ghica Voievod alaiu. Şi au mers cu alaiu până în capu podului Mogoşoaii cu toţi boierii. Şi de acolo s-au pus în caretă şi s-au dus la Sfântul Panteleimon şi au şezut şi au mâncat cu toţii. Şi seara, la un ceas din noapte, s-au întors iară şi cu alaiu, cu masalalele şi cu lăutari şi meterhanea. Şi au fost alaiu foarte înfricoşat încât n-au mai stătut altul. Şi pentru curiozitate am însemnat aici. Iar a doua zi, în ziua de Sfântu Pantelimon s-au sfârşit."[83]

Procesiunile generale, determinate de evenimente potrivnice omului, încorporează un sentiment religios mai activ şi

---

[82] *Călători străini...,* voi. VI, Bucureşti, 1976, p. 130. g'I- Lupaş, *op. cit.,p.* 14. G- Ştrempel, *Catalogul manuscriselor…*, voi. **II, Bucureşti, 1983, p. 83.**

mai profund, întrucât ele încearcă să cupleze "omul aflat în nenorocire" cu "binevoinţa lumii supranaturale"[84]. Paul de Alep transmite următoarea mărturisire despre o procesiune dedicată salvării ogoarelor de lăcuste: "Preoţii pregătesc o agheasmă pe care o cinstesc cu aceste cinstite moaşte [moaştele Sf. Mihail, episcop de Synade de la mănăstirea Arnota] ... şi apoi, cu această apă sfinţită stropesc câmpurile şi ogoarele şi o împart locuitorilor din oraşe şi din sate şi cu puterea Atotputernicului şi prin mijlocirea sfinţilor lăcustele sunt izgonite de aci în mare. Şi în acest an roadele pământului sunt ieftine datorită recoltelor îmbelşugate"[85].

Pelerinajul, ca formă a devoţiunii colective, este definit drept "un act voluntar şi dezinteresat, prin care un om îşi abandonează locurile natale, habitudinile şi anturajul său, pentru a se duce, pătruns de un spirit religios, până la un sanctuar pe care l-a ales în mod deliberat sau care i-a fost impus prin penitenţă". Pelerinajul aduce o "aprofundare a vieţii creştine, spirituale, personale, prin drumul parcurs şi, apoi, ajuns la destinaţie, prin rugăciunea comună şi prin meditaţie"[86]. Locul sau destinaţia Delerinajului creştin este reprezentat de două obiective: Pământul Sfânt şi "cultul locului mărturiilor despre Dumnezeu"[87]. Pelerinajul nseamnă o "sacralitate trăită"[88], iar semantica acestei sacralităţi se :onstruieşte din două componente: spaţiul şi timpul, asociate irganic în percepţia şi în sensibilitatea religioasă colectivă. Prin omponenta spaţială se identifică aşa-numitul "locus" sacral:

J. Toussaert, *op. cit.,* p. 248. *Călători străini...*, voi. VI, p. 192 - 193.

R. Oursel, *Pelerins du Moyen Age. Les hommes, les chemins, Ies inctuaires,* Fayard, Paris, 1978, p. 1 - 2.

Ibidem, p. 2.

Al. Dupront, *op. cit.,* p. 88.

Pământul Sfânt, corpul unui sfânt, relicvele sau "imago" - imaginea <jin reprezentările legendare ale minunilor unui sfânt, petrecute în acel loc şi asumate de mentalul colectiv. Prin dimensiunea temporală se fixează în calendarul liturgic momentul pelerinajului sau al "timpului cultic", aferent acestuia, al ritmului "procesional"[89]. La dimensiunile sau semnificaţiile spatio - temporale ale pelerinajului se adaugă o gestică şi un vocabular specific, reprezentate de rugăciuni, cântece, însemne ale cortegiului.

Există două tipuri esenţiale de pelerinaj: de **devoţiune** şi **expiator** sau ispăşitor. Pelerinajul de devoţiune, prin fervoarea religioasă trăită în timpul drumului şi, apoi, prin rugăciunile şi meditaţia la destinaţie, aduce un "progres moral"[90] creştinului. Cel expiator sau ispăşitor presupune părăsirea casei, a familiei, a bunurilor materiale, pentru a trăi în asceza şi penitenţa stabilită prin canon. Reflexe ale unei asemenea tipologii a pelerinajelor regăsim şi la începutul secolului al XX - lea, în cadrul mediului confesional greco - catolic transilvănean: "pelerinajul creştinilor pe ziua de Sfântă Măria Mare la numite biserici, ce sunt dedicate cultului Preacuratei Verbure Măria, a fost un obicei din vremuri vechi la poporul nostru; aşa ştim că creştinii noştri, ba şi străinii în mulţime mare pelerinează la Sf. Măria Mare, din **devoţiune** (s.n.) la mănăstirile de la Nicula, Pociu, Strâmbu şi altele spre a-şi câştiga **mângâierea sufletească (s.n.) ..."[91].**

Pelerinajele la Ierusalim au rămas în conştiinţa religioasă drept momente exemplare ale devoţiunii, conferind identităţii

---

Ibidem.

J. Paul, op. *cit.,p.* 207.

Pelerinajele dela Sântă Măria Mare, în "Unirea", nr. 34, Blaj, 4 sep. 1909, p. 296.

dividuale creştine sporite valenţe de pietate. Ierusalimul a fost copul suprem al pelerinajului" ", prin care omul se înscrie într-un erciţiu de pietate exemplară, în sensul că, pe de o parte, se alizează rugăciunea cea mai puternică şi unică prin contextul loţional provocat, iar, pe de altă parte, pelerinajul are drept lalitate, ca orice călătorie, un anumit tip de cunoaştere, •usalimul oferă cunoaşterea şi contemplaţia lui Dumnezeu, intr-un mecanism în care **alegoria biblică se transferă în alitate, iar irealul în real.**

Cei din lumea românească care au fost la Ierusalim au bandit calitatea de "hagiu", de îmbunătăţit în sfinţenie, echivalent ceea ce în vocabularul religios francez se numeşte "paulmier"[93] îlerinul care a cules la Iericho frunze de palmier). Se pot distinge uă tipuri de pelerinaje la Ierusalim: unul **domnesc** şi unul al **menilor simpli.** Ele se diferenţiază în mod firesc prin însemnele ;iale ale pelerinilor şi mai puţin prin itinerariul şi gestica pietăţii, tfel, la 1682, doamna Elina, mama lui Şerban Cantacuzino, spre rşitul vieţii, "slăbită de bătrâneţe", fapt ce-i prilejuieşte un puls evlavios ("cugetat-au cu inima ei către Dumnezeu"), s-a :ărât să facă un pelerinaj la Sfântul Mormânt, împreună cu un alt al său, spătarul Mihai Cantacuzino. Au asociat pietăţii o calitate măsura poziţiilor lor sociale şi materiale: "cât avură lângă dânşii •, argint, tot îl închinară Sfântului Mormânt. Şi împărţiră pre la i săracii multă milostenie". Acelaşi prestigiu social se denţiază şi în momentul plecării din Ierusalim: "Au purces de >lo cu mare cinste, petrecându-i toţi părinţii ai bisericii cei mari a usalimului şi toţi cetăţenii". Primirea în ţară a pelerinilor

---

:. Underhill, *Mistica,* Ed. Apostrof, Cluj - Napoca, 1995, p. 216 - 217. *[.* Oursel, *op. cit.,* p. 45.

princiari este făcută de Domn şi curtea domnească: "Ieşit-au înainte fie-său Şerban Voievod cu toţi boiarii lui şi cu toată curtea lui ,.."[94]. Pelerinajul făcut la Ierusalim de lumea ţărănească poartă şi el note specifice. Naraţiunea unui astfel de pelerinaj este pretextul unei compoziţii literare, cu valenţe moralizatoare, realizată de Nicodim, Mitropolitul Moldovei, în lucrarea "Doi moşnegi la Ierusalim" (1938), în care este prezentat pelerinajul a doi ţărani, Eftimie şi Elisei. Itinerariul şi anecdotica legată de drumul până la Ierusalim transpun datele esenţiale ale pelerinajului făcut de lumea românească în Ţara Sfântă. Drumul pe jos până la mare, presărat cu multe întâmplări, cu întâlniri cu alte lumi, cu fapte bune, caritabile ale celor doi ţărani (ajutor în bani, alimente acordate săracilor), exprimă dimensiunea plină de pietate a pelerinajului. Călătoria cu vaporul pe mare, cu escală în Constantinopol pentru a vizita catedrala Sf. Sofia, "unde stăpânesc acum turcii", opririle la Smirna şi Alexandria, sunt tot atâtea repere ale unui itinerar articulat de locuri semnificative în geografia creştină orientală. Drumul prin Ierusalim este marcat de o **gradualitate** a popasurilor şi rugăciunilor făcute, el cuprinzând vizite la o "mănăstire rusească", apoi la Patriarhie, unde "toţi închinătorii fură aşezaţi acolo. Bărbaţii şi femeile erau aşezaţi deosebi. Li se poruncise să se desculţe şi să şadă roată. Ieşi apoi un monah cu un ştergar şi începe să spele la toţi picioarele; acesta spăla picioarele, le ştergea şi le săruta." După acest ritual pregătitor, pentru a intra în zona de pietate specifică locurilor sfinte, au participat la vecernie şi utrenie în biserica patriarhală, unde "s-au rugat, au aprins lumânări şi au dat sărindare pentru părinţi şi ceilalţi răposaţi." A doua zi au mers la "chilia Măriei Egipteanca ... au aprins lumânări şi au făcut paraclis. De acolo au mers la monastirea lui Avraam ... au văzut grădina ... unde

---

[94] *Cronicari munteni,* voi. I, Bucureşti, 1961, p. 210.

Avraam a vrut să aducă jertfa pe fiul său, lsaac. După aceea, s-au dus la locul unde s-a arătat Măria Magdalena şi la biserica Sf. lacov, fratele Domnului." Punctul culminant al acestui itinerar gradual 1-a reprezentat Golgota, mormântul lui Iisus Hristos: "îi dusese la Golgota ... la locul acela unde a fost înfiptă crucea. Acolo Eftimie s-a rugat. Apoi, li se arătă unde a crăpat pământul până la iad şi locul unde a fost pironit Iisus pe cruce ...", iar, în cele din urmă, Eftimie "... se ruga şi uita înainte la Sfântul Mormânt deasupra căruia ardeau 36 candele" .

Pelerinajul în Ţara Sfântă s-a desfăşurat pe parcursul a şase săptămâni, cuprinzând şi vizite la "Betleem, şi în Vitania şi la Iordan". Scenariul pelerinajului este completat cu o gestică . specifică şi cu dobândirea unor însemne care consacră **identitatea pelerinului:** "... şi pecete de la mormântul Domnului îşi puse pe o cămaşă nouă pentru înmormântare şi apă din Iordan luă dintr-o sticlă şi pământ şi lumânări cu sfântă lumină luă şi în opt locuri pomelnic cu sărindare dădu. Şi aşa cheltui el toţi banii neoprind decât de drum spre casă. Şi apoi porni Eftimie înapoi acasă. Ajunse la Iafa, se sui în corabie, sosi în ţară şi se întoarse pe jos în satul său."[96]

Aşadar, pelerinajul la Ierusalim se prezintă ca o manifestare complexă, în care se asociază drumul, gestica, rugăciunile, îmbrăcămintea şi însemnele dobândite.

Pelerinajele la "locurile sacrale" din interiorul ţării reconstituie un model devoţional specific. Astfel, luând ca exemplu pelerinajul la mănăstirea Nicula, socotit ca fiind "cel mai mare

---

[95] Nicodim, Mitropolitul Moldovei, *Doi moşnegi la Ierusalim,* Ed. VI, Neamţ, 1938, pp. 41 -47.

[96] *Ibidem,* p. 51.

„97
pelerinaj din România" şi închinarea la icoana Sf. Măria, făcătoare de minuni, se pot reconstitui atât elementele unui scenariu procesional, cât şi componentele trăirii şi ale gesticii religioase aferente. Pregătirea sau debutul pelerinajului stă sub semnul unei simbolistici aparte: "pelerinul primeşte binecuvântarea preotului din parohia sa şi, de asemenea, toiagul şi traista"[98]. De asemenea, plecarea la mănăstire este precedată de o "rugăciune profundă" pentru "creşterea în duh". Drumul este făcut pe jos, "călătorie trudnică", cu etalarea însemnelor creştine, "prapori şi icoane".

într-o descriere a pelerinajului din 1930 al creştinilor greco-catolici, se arată: "Fiecare pelerin duce cu sine o dorinţă, o rugăminte, o cerere la Maica Domnului, ca să i-o îndeplinească. Spre marile praznice ale Maicii Domnului, la sfânta Măria Mare şi la cea Mică cetele de pelerini vin pe jos din mari depărtări şi aproape pe toată calea vin preamărind pe născătoarea de Dumnezeu şi pe Maica Luminei, prin fel de fel de cântări. Sosind în Gherla, umblă pe la toate bisericile din oraş, răsunând toate străzile şi bisericile de cântări şi laude în cinstea Maicii Domnului ... De la Gherla, apoi spre Nicula, mereu cântă pe drum şi preamăresc pe Maica Domnului ..." . Locul pelerinajului nu este "popas pentru odihnă", ci înseamnă o agendă a pietăţii foarte încărcată, "rugăciune pentru sine şi ai săi"; pelerinul nu-şi îngăduie nici somn, nici îndestulare, el "priveghează şi posteşte, e prezent cu ascultarea şi participarea la sfintele slujbe". Punctul culminant al pietăţii concentrată în limitele unui pelerinaj este mărturisirea şi

---

Irineu Bistriţeanul, Episcop vicar, *Icoana de la Nicula,* Nicula, 1994, p. 55.

"j.Paul,cp.ciY.,p.211.

Dr. V. Bojor, *Maica Domnului de la Sf. Mănăstire din Nicula,* Gherla, 1930, p. 75.

97

împărtăşania, care reprezintă "momentul suprem al întâlnirii cu Dumnezeu"[100]. Un alt moment semnificativ este închinarea colectivă, cu genunchii plecaţi în faţa icoanei făcătoare de minuni.

în "spiritualitatea drumului"[101], un loc important îl ocupă cântecele şi imnurile religioase, cântate de mulţimea de pelerini. Aceste cântece şi imnuri cuprind **invocaţii şi laude** aduse locului sacral care urmează a fi frecventat:

"La Nicula-n mănăstire,
Ca să-ţi facem prăznuire,
Iar acolo-ţi vom cânta
Pentru adormirea ta."[102] (Pelerinajul la Mănăstirea Nicula are loc la 15 august, când se prăznuieşte Adormirea Maicii Domnului).

Acelaşi tip de invocaţie se regăseşte şi în cântecele pelerinilor la Mănăstirea Rohia (Maramureş):

"Astăzi mergem la serbare,
O, Fecioară născătoare,

La Serbarea Adormirii
Spre lăcaşul mănăstirii, La
Rohia, loc frumos, Unde-i
locul mai umbros

Cine merge să-se-nchine,
Va avea noroc şi bine."[103]

---

[10]0 Irineu Bistriţeanul, *op. cit.,* p. 59. R. Oursel, *op. cit.,* p. 49.

[102] Irineu Bistriţeanul, *op. cit.,* p. 61. [103] Arhiva Mănăstirii Rohia, Colecţia versuri religioase.

Un alt segment tematic important din cântecele **pelerinilor este dedicat Maicii Domnului şi icoanei Maicii Domnului:**

"Noi, sfântă icoana ta,
Vrem cu toţi a săruta,
Buzele să ne sfinţim,
Minunile să-ţi grăim
Pe care minuni le dai
Tu, stăpână peste rai."[104] (Nicula)

"Şi cântaţi cu drag Fecioarei,
Căci e ziua Adormirei,
Maică sfântă milostivă,
(Tu ne-ajută deopotrivă.
Ţie ne-nchinăm curată,
Să ne fii Maică-ndurată"[105] (Rohia).

în unele versuri transpar elemente de apologetică a bisericii ortodoxe, cu trimiteri **confesionalizante** evidente şi anume accente critice la adresa sectelor neoprotestante. Aceste elemente au fost induse în pietatea populară de discursul oficial al bisericii ortodoxe: "Cei ce strică legea veche,

Răi sunt toţi fără pereche,
Căci sunt lupi în piei de oi,
Vai şi-amar de-i credeţi voi.
Ei se cheamă pocăiţi,
Dar sunt cei mai rătăciţi.
Căci ruşine n-au, nici teamă,
Pe preot nu-1 bagă-n seamă.
Ei n-au crucea lui Hristos,
Nici **ţării n-aduc folos** (s.n.)."[106]

Alături de pelerinajele devoţionale şi expiatorii, un loc important în pietatea colectivă îl deţine **pelerinajul în scop taumaturgic.** Un exemplu semnificativ prin audienţa şi numărul pelerinilor îl constituie pelerinajul de la Suceava, la Mănăstirea Sfântu Gheorghe, care adăposteşte moaştele Sfântului Ioan cel Nou.

---

[104] Irineu Bistriţeanul, *op. cit.,* p. 55.
Arhiva Mănăstirii Rohia, Colecţia versuri religioase.
Ibidem.

Pelerinajul datează din jurul anului 1700, când rămăşiţele Sfanţului loan cel Nou au fost depuse la Suceava, unde "poporul vine în fiecare an, din toate unghiurile Bucovinei, din Basarabia, din nordul Moldovei, din părţile polone, din Galiţia să se închine în ziua de 24 iunie la sicriul sfântului". Cortegiul pelerinilor cuprinde "mii de orbi, ciungi, înjumătăţiţi de boli nevindecabile şi aşteaptă tămăduirea care ar porni noaptea peste oraş cu duhurile din sicriul sfântului închis în mănăstire, către ei" . Sunt două secvenţe de cea mai intensă pietate şi trăire religioasă: prima este reprezentată de scoaterea sicriului din biserică, când "clopotele încetează pentru o clipă ... şi 15.000 de oameni sărută pământul mănăstirii ... ies praporii din biserică şi-n urma lor sicriul sfânt", iar cea de-a doua 2Ste determinată de atingerea de către cei bolnavi a "sicriului în aurpură al martirului loan cel Nou"[108].

Mulţimea pelerinilor, alături de exerciţiul pietăţii, participă ,*i* la o viaţă paralelă, aferentă pelerinajului, aceea a târgurilor, a **'buticurilor şi comerţului",** astfel încât "spiritul comercial mbracă ceva din exigenţele spirituale" ale pelerinajelor. La armarocurile şi târgurile adiacente se comercializează marfa de ;olportaj: cruciuliţe, statuete, icoane, suveniruri cu semnificaţie eligioasă. Acest spirit negustoresc a contaminat practicile eligioase, de ritual, din timpul pelerinajelor. Astfel, într-o notă din 909, legată de pelerinajul de la Sfântă Măria Mare din Nicula, se nenţionează că acesta a devenit "târg de neguţătorie **sacrilegă**

---

07 *Pelerinajul de la Mănăstirea Suceava,* în ■'Dimineaţa", an XXIX, 1933), nr. 9515, p. 11. [08] *Ibidem.* [39] R. Oursel, *op. cit.,p.* 114.

(s.n.), vânzând şi cumpărând slujbele preoţeşti pe un preţ băgatei", fapt ce este un "abuz ... spre demoralizarea poporului" [10].

Pelerinajele, ca formă de pietate "rutieră", din perspectiva iconomiei, evidenţiază faptul că "niciodată Dumnezeu nu s-a sfiit să convertească un suflet, chiar cel plin de răutate, pe vreun **drum** (s.n.) al Damascului sau de aiurea" [n].

3. Cultul sfinţilor. Cultul moaştelor

a. Sfinţii au devenit interfaţa lui Dumnezeu în procesul iconomiei divine. Pe de o parte, ei preiau o "serie de atribuţii specifice ale unui sector special de asistenţă, ale unei forme individuale şi originale a cultului ... ei devin un gen de cavaleri ai Mesei Rotunde în jurul regelui Artur, formând **panteonul creştin** (s.n.)""[2]. Pe de altă parte, prin faptele şi vieţile sfinţilor s-a "abolit timpul", mai exact citirea şi rememorarea faptelor "martirului sau mărturisitorului" readuce în **prezentul dat** "faptele măreţe ale lui Dumnezeu", astfel încât s-a "străpuns din nou peretele de hârtie dintre trecut şi prezent"[113].

Proiectaţi ca o sumă de destine exemplare, sfinţii retrăiesc a doua identitate în percepţia religioasă a oamenilor. Această retrăire, care constituie un element esenţial al cultului sfinţilor se construieşte din **passio** (povestea patimilor, a vieţii sfinţilor), **praesentia** (prezenţa nemijlocită a sfinţilor în mijlocul credincioşilor, prin povestirea vieţii lor) şi **potentia** (speranţa în

---

Pelerinajul de Sântă Măria Mare, în "Unirea", nr. 34, Blaj, 4. sep. 1,909, p. 296.

J. Toussaert, *op. cit.,* p. 279.

[112]

J. Toussaert, *op. cit.,* p. 203.

P. Brown, *Cultul sfinţilor,* Ed. Amarcord, Timişoara, 1995, p. 88.

jterea sfinţilor)"[4]. Toate aceste trei componente fertilizează nsibilitatea religioasă a oamenilor, fiind percepute în mod adual, ascendent. Passio sau lectura colectivă a vieţii sfinţilor are ilenţele unei "psychodrame" (în sensul că pacientul - creştin irticipă afectiv la drama vieţii sfântului), apoi, în contextul creat : lectură, "orbii, ologii şi demonizaţii începeau să strige că acuma simt «praesentia» puterii vindecătoare", iar ultimul grad, cel ai acut perceput, este actul taumaturgic propriu - zis (potentia). antul este supus, aşadar, în pietatea colectivă, unui dublu servaj: **umaturgic şi intercesor.** între exemplaritatea biografiei sfântului cultul sfântului, "redus la utilitatea sa", este un "hiatus foarte „115 are .

Cultul sfinţilor este o consecinţă a unei trăiri acute şi snare a vieţii creştine, a unor **ecleraje** de idealitate creştină în oria discursivă a umanităţii. Sfinţii au o biografie care a verberat în istorie sau care s-a decantat în durata lungă. Schema ;ţii sfinţilor încorporează două nivele temporale: unul scurt, **ografia,** reprezentat de istoria reală a sfântului, şi unul lung, **oria,** constituit din "istoria frumoasă şi legendară"[116], creată de îtatea populară, care include atât "praesentia", cât şi "potentia". xesul sfântului în durata lungă se realizează, aşadar, prin istorie, r şi prin literatură, artă religioasă sau literatură liturgică[117].

Hagiografia românească îşi fixează începuturile în secolul al /II-lea, odată cu opera lui Dosoftei, "Viaţa sfinţilor". Mitropolitul

---

Ibidem, p. 89; cf. şi E. Branişte, *Despre cinstirea sfinţilor în biserica odoxă. Studiu istorico - liturgic,* în "Ortodoxia", XXXII, nr. 1, 1980.

J. Paul, *op. cit.,* p. 305.

Dom. J. Dubois şi J. L. Lemaître, *Sources et methodes de l'hagiografie dievale,* Ed. Du Cerf, Paris, 1993, p. 14; cf. şi R. Aigrain, *lagiografie, ses sources, ses methodes, son histoire,* Paris, 1953. u

Ibidem.

moldovean constată lipsa din calendar a unor sfinţi români, glosând pe marginea raportului sfinţi ştiuţi - sfinţi neştiuţi şi asupra vieţii şi faptelor unor sfinţi locali, contemporani lui: "Că şi-n vremea de acum mulţi svinţi sunt de petrec cu noi, cari numai Dumnezeu îi ştie la inema lor. Dară tocmai şi din români, mulţi sunt carii au şi vădzut viaţa şi traiul lor, dară nu s-au căutat, fără numai Daniil de Voroneţ şi Rafail de Agapia, i-au sărutat şi svintele moşti. Apucat-am în zilele noastre părinţi **nalţi la bunătăţi şi-n podvid (s.n.)** şi **plecaţi la smerenie adâncă** (s.n.): părintele Chiriac de Besericani, **gol şi ticăloşit în munte 60 de ani** (s.n.) şi Chiriac de Tazlău, Epifane de Voroneţ, Partenie de Agapia. Dară Ioan de Raşca, arhiepiscopul acel sfânt şi minunat, Inochentie de Pobrata şi Istatie? Că Dumnezeu, svinţia sa, nice un ucam de rodul omenesc pre pământ nu lasă nîpartnic de darul sfinţii sale, ce preste toţi au tins mila sa s-au deschis tuturor uşă de spăsenie" ' . Destinele exemplare, construite pe viaţă evlavioasă ("plecaţi la smerenie adâncă", "nalţi la bunătăţi") şi ascetică ("nalţi în podvid", "gol şi ticăloşit în munţi 60 de ani") sunt tot atâtea argumente în pledoaria lui Dosoftei pentru sanctificarea acestora.

Lipsa sfinţilor români din sinaxar este reluată de B. P. Hasdeu ("Românii singur dintre toate popoarele creştine nu produseseră nici un sfânt calendaristic"), N. Iorga, care nu cunoaşte "afară de Daniil Sihastru un alt sfânt, decât pe Ioan, singurul care ni-1 concede D. Russo"[119] şi Liviu Stan, care susţine că pietatea poporului român este "plină de discreţie şi neiubitoare de paradă. El

---

118 Dosoftei, *Vieţile sfinţilor,* voi. IV, f. 152, în Dosoftei, *Opere,* voi. I, Ed. N. A. Ursu, Bucureşti, 1978.

119 L. Stan, *Sfinţii români,* Sibiu, 1945, p. 6.

Doartă o interpretare şi o trăire autentic - creştină a cultului sfinţilor, iceea pe care i-o dă acestui cult neamul românesc"[120].

Dosarul unui sfânt[121], ca schemă metodologică în lagiografie, configurează particularităţile şi dimensiunile cultului ;fântului respectiv, având în componenţă următoarele elemente: **:oordonatele geografice** ale vieţii sfântului, care nu sunt neapărat ocul şi ţara natală, ci locul în care "el a intrat în gloria creştină" ex. Sfântul Anton din Lisabona este cunoscut în istoriografie ca Jfântul Anton de Padua), sau, mai exact, este necesară econstituirea "cetăţeniei aghiografice" a sfântului[122]; **coordonatele emporale,** care nu se limitează doar la data naşterii şi a morţii, ci a data la care a pătimit sau şi-a mărturisit credinţa; **nivelele ultului sfântului,** cel liturgic şi cel popular, răspândirea cultului şi ritica documentelor legate de acest cult[123]. Critica documentelor ■ebuie să aibă drept obiectiv următoarele repere: menţiunile îtoriografice şi documentare privind viaţa sfântului şi indiciile finţeniei lui, cultul popular sau impactul sfântului în religia opulară.

Este cunoscut faptul că debutul cultului sfinţilor se plasează 1 devoţiunea populară, deci, iniţial, beneficiază de o "canonizare opulară" şi se transferă lent în cultul liturgic, dobândind, în cele

---

[0] *Ibidem,* p. 5. Istoriografia românească privind hagiografia poate fi pertoriată prin contribuţiile lui: V. Costachi, *Vieţile sfinţilor din luna lui '.cembrie,* Neamţ, 1811; C. Erbiceanu, *Notiţe istorice extrase din "Vieţile inţilor" a lui Dosoftei,* în "B. O. R.", nr. 9, 1887; T. Gherasim, *icţionar Aghiografic,* Bucureşti, 1898; Iosif N. Aghiu, *Sfinţi care au 'Uimit mucenicia pe pământul românesc,* 1940; I. Bălan, *Pateric mănesc,* 1980.

Dom. J. Dubois et J. L. Lemaître, *op. cit.,* p. 17. [!] Gh. I. Drăgulin, *Iubite-voi, Doamne,* Ed. AII, Bucureşti, 1995, p. 39.

[1] *Ibidem,* p. 16-17.

din urmă, o "canonizare oficială" . Canonizarea sfinţilor în biserica românească a început doar în epoca modernă, deşi se cunoştea existenţa sfinţilor, a mucenicilor şi mărturisitorilor încă din timpurile misionarismului evanghelic. Se pot decela **trei etape,** care articulează hagiologia românească (domeniu care ar putea avea ca preocupare atât aspecte legate de prezentarea sau descrierea vieţii sfinţilor, cât şi cele legate de actul teologic al canonizării sfinţilor). Dacă, până în sec. XVII - XVIII, sfinţenia era atribuită "proslăvirii lucrării Harului divin" şi patimilor mărturisirii credinţei în condiţiile adversităţii păgâne (romane, turceşti), o a doua etapă, în care se configurează "o apologetică ortodoxă românească" este legată de instituirea uniatismului în Transilvania. A treia etapă hagiologică este reprezentată de resurgenţa canonizării sfinţilor din sec. XIX, într-un context fertilizat spiritual de "virtuţile romantismului, doritor de independenţă etnică şi de origini cât mai nobile"[125].

Un exemplu de dosar al unui sfânt din sec. XVII este cel al lui Ioan Românul, ale cărui repere biografice se înscriu în modelul hagiografic cunoscut: "martirul suferă un interogatoriu în timpul căruia ridiculizează zeităţile păgâne; judecătorul condamnă la supliciu şi, apoi, este omorât (decapitat, spânzurat), sufletul urcă la ceruri, iar corpul este prezervat în pietatea publică"[126]. Sfântul Ioan Românul, un tânăr de 15 ani, de origine nobilă, din Ţara Românească, este luat ostatec la turci, refuză să adopte obiceiurile şi religia islamică, este judecat de vizir şi condamnat la

---

Ibidem, p. 6.
Ibidem, p. 37.
Dom. J. Dubois et J. L. Lemaître, *op. cit.,* p. 14.

spânzurătoare în 12 mai 1661' [7]. Cinstit la început ca sfânt martir în biserica greacă, el intră în literatura liturgică românească la începutul secolului XVIII, mai exact în "Mineiul pe luna mai" şj este canonizat de biserica ortodoxă română în 1955.

A doua etapă hagiologică consacră un grup de sfinţi şi martiri, apărători ai ortodoxiei în faţa calvinismului: Ilie Iorest (1643) şi Sava Brancovici (1680). Este semnificativă similitudinea patimilor şi nevoinţelor lor pentru cauza credinţei străbune. Ilie Iorest "nouă luni a stat ... în lanţuri grele, fiind legat de mâini şi de picioare. Din când în când, era scos din închisoare înaintea bisericii sale din Alba Iulia, era bătut cumplit cu nuiele pe trupul gol"[128]. Sava Brancovici, "în închisoarea unde era", a fost, uneori, "scos în cămaşă şi bătut până când se rupea cămaşa şi carnea de pe trupul lui"[1] . Jertfa lor a fost păstrată în pietatea populară. Astfel, Samuil Micu notează: "Tot norodul şi clerul românesc, ca un lucru adevărat ţine "cum de la cei bătrâni au luat că Sava acesta toate întâmplările acestea le-a păţit pentru credinţă, că s-a împotrivit crezului calvinesc şi s-a lepădat şi n-a vrut a se uni cu acela"[130].

Un alt exemplu de jertfă şi martiraj în lupta cu biserica reformată este cel al preotului greco - catolic, David din Voila, "întâmplat în ziua Schimbării la faţă a Domnului Iisus Hristos, anul

---

[127] D. Russo, *Studii istorice greco - române,* voi. I, Bucureşti, 1939, pp-187 - 191; cf. şi I. Ionescu, *Un portret al sfântului Ioan Românul de la Muntele Athos,* în "Biserica Ortodoxă Română", nr. 7 - 8, 1981, pp. 787 - 791.

[28] G. Băbuţ, *Sfinţi români cu moaşte,* Ed. Pelerinul Român, Oradea, 1991,). 132; cf. şi I. Bălan, *Pateric românesc,* Galaţi, 1980, p. 137.

[29] *Ibidem,* p. 139; cf. şi V. Mangra, *Mitropolitul Sava Brancovici,* Arad, 1906.

[30] *Ibidem,* p. 140.

Domnului 1751"[131]'. Acest preot a dat dovadă de statornicie în credinţa bisericii greco - catolice şi a fost plin "de hărnicie în slujba preoţească". A dorit să aşeze Sf. Cruce pe pământul său din Voila, "pentru uzul public", pământ pe care l-au revendicat şi luteranii saşi din Cincul Mare. Datorită acestui fapt, preotul şi preoteasa sunt crucificaţi, iar saşii, în timpul martirajului şi morţii preotului, aduseseră cuvinte injurioase la adresa Sfintei Cruci şi a "Sf. Taine şi cuminecături"[132].

Elemente comune în dosarul hagiografic le regăsim şi în cazul lui Visarion[133], Sofronie[134] şi Oprea Miclăuş[135], consacraţi drept măritori ai credinţei ortodoxe în lupta cu uniatismul. Martiriul lui Visarion şi Oprea Miclăuş se petrece în închisorile austriece. Peste impactul şi contagiunea populară provocate de aceşti mucenici ai ortodoxiei s-a suprapus discursul oficial, apologetic şi confesional izant. Alături de dimensiunea martirio logică, consacrarea sfinţeniei se realizează şi prin exemplaritatea devoţiunii, dar, mai ales, prin fapte miraculoase şi minuni, legate de "medicabilis divinae potentiae" [36], ca semne ale sfinţeniei[137]. Astfel este şi cazul sfinţilor Ieremia Valahul (sec. XVII), consacrat de biserica catolică[1 8] şi Calinic de la Cernica (sec. XIX) [139]. în

Dr. Ioan Bălan, *Un martir al credinţei noastre. Preotul David din Voila,* în "Cultura creştină", XVI, nr. 2, 1936, p. 85. [132] *Ibidem,* p. 87.

Cf. Gh. Bogdan - Duică, *Călugărul Visarion Sărai,* Caransebeş, 1896.

Cf. Gh. Ciuhandu, *Călugării Visarion şi Sofronie,* Sibiu, 1932.

Cf. S. Dragomir, *Istoria Dezrobirii Religioase a românilor din Ardeal în^sec. XVIII,* voi. I, Sibiu, 1920.] P. Brown, *op. cit.,* p. 112.

L. Stan, *op. cit.,* p. 47; cf. şi Dom. J. Dubois et J. L. Lemaître, *op. cit.,* P-21.

[138]

Cf. P. Gherman, *Preafericitul Ieremia Valahul,* Ed. Dacia, Cluj, 1991.

configurarea unei similitudini în destinul exemplar al celor doi sfinţi, pe lângă acţiunile taumaturgice, pot fi incluse şi presimţirea sau premoniţia cu exactitate a sfârşitului creştinesc al vieţii lor, care, pe de o parte, validează o viaţă trăită într-o comunicare permanentă cu divinitatea, iar, pe de altă parte, harul cu care au fost înzestraţi. Aceste elemente ale sfinţeniei, transmise prin **releul oralităţii şi al pietăţii populare,** sunt componentele esenţiale ale modelului de dosar hagiografic.

în repertoriul hagiografic românesc se pot detaşa **patru tipuri** sau patru nivele în intervalul cronologic cuprins între sec. III - XX: a. **sfinţii,** care "prin virtuţile lor au binemeritat fericirea [140]; b. cerească"[140] , **martirii, mucenicii,** cei sau moartea pentru credinţa creştină" ; care "au îndurat suferinţa ; c. **cuvioşii** care aparţin, în special, cinului călugăresc şi care nu au fost martiri[142], ei fiind exponenţii unui destin creştin exemplar; d. **mărturisitorii** sunt cei care s-au consacrat prin "arătarea credinţei prin cuvânt, prin fapte, dar şi prin moarte"[14] .

Un tablou sinoptic al acestor tipuri hagiografice, distribuite cronologic, se prezintă astfel[144]:

---

[139] Cf. Arhim. A. Baldovin, *Viaţa şi nevoinţele D. Calinic,* Bucureşti, 1893.

[140] V. Aga, *op cit.,* p. 305.

[141] I. M. Stoian, *Dicţionar religios,* Ed. Garamond, Bucureşti, 1994, p. 178.

[142] *Ibidem,* p. 74.

[143] V. Aga, *op. cit.,p.* 200.

[144] După Gh. I. Drăgulin, *op cit.,* p. 37 - 38.

a		b		c		ci	
Nr.	Perioada	Nr.	Perioada	Nr	Perioada	Nr.	Perioada
5	sec. III	1	sec. III	1	sec. IV-VI		
3	III - IV	21	III-IV	1	VIII-XI		
2	IV-VI	1	XII-XIII	1	XIV		
1	VIII-X1	1	XVI-XVII	4	XIV-XV		
1	XII-XIII			3	XV-XVI		
2	XIV	1	XVII-XVIII	4	XVI-XVII		
2	XIV-XV			6	XVII-XVIII	4	sec. VIII
4	XVI-XVII			4	XVIII-XX		
	Total: 20		25		24		4

O distribuţie geografică a sfinţilor relevă, pentru primul mileniu, un număr considerabil al acestora în zona Dobrogei, zonă de intensă activitate evanghelică şi, deopotrivă, cu structuri ecleziastice bine consolidate. Pentru Evul Mediu (sec. XI - XVIII) prevalează ca număr sfinţii din zona Moldovei, urmată de cea a Transilvaniei, teritorii în care dovezile de sfinţenie şi de pietate exemplară sunt mai numeroase. începând cu secolul al XVIII - lea, se constată o diminuare a categoriei sfinţilor până la dispariţia lor, standardele vieţii şi nevoinţelor pentru dobândirea sfinţeniei fiind supuse, probabil, altor exigenţe ale procesului canonizării. Trebuie remarcat numărul mare de sfinţi proveniţi din afara teritoriului românesc, fenomenul "adopţiunii" hagiografice fiind foarte frecvent în cultul sfinţilor la români: Sf. Grigore Decapolitul, Sf. Dimitrie cel Nou, Sf. Ioan cel Nou, Sf. Nifon etc. în acest context este de remarcat audienţa largă a cultului Sf. Paraschiva, despre care s-a afirmat că "Ţara Românească este patria ei"[145].

---

145 Cf. D. Stănescu, *Viaţa şi minunile Sfintei Paraschiva: Ţara Românească este patria ei,* Bucureşti, 1938.

Martirajul şi mucenicia consacrate în primele secole de creştinism, precum şi în perioada de presiune islamică din Evul Mediu, se reafirmă, pentru ultima dată, în prima jumătate a sec. XVIII, în contextul luptei dintre ortodoxie şi uniatism. începând cu sec. XIV se constată o creştere treptată a numărului cuvioşilor, de extracţie monastică, canonizaţi de pietatea populară în condiţiile consolidării vieţii şi instituţiilor mănăstireşti, cenobitice sau sihastrice. Din sec. XVIII, numărul cuvioşilor înregistrează o creştere foarte pronunţată ca urmare a reformei monastice impusă de neoisihasm şi paisianism. Tipul hagiografic de mărturisitor este prezent doar în secolul XVIII, el fiind consacrat, aşadar, de activitatea apologetică a ortodoxiei în faţa uniatismului, toţi mărturisitorii provenind din Transilvania.

Un loc aparte în analiza tipologică a cultului sfinţilor îl reprezintă **sfinţii patroni.** Acest cult a izvorât dintr-un principiu fundamental al exerciţiului creştin şi anume acela al **intercesiunii,** prezent atât în pietatea individuală, dar, mai ales, în cea colectivă. Intercesiunea este explicată, în principal, de faptul că "speranţa de iertare a adus sfântul în prim plan ca **patronus** (s.n.)", întrucât "într-o lume atât de sever organizată în jurul păcatului şi dreptăţii, **patrocinium (s.n.)** şi **amiciţia** (s.n.) au oferit un limbaj foarte necesar iertării[146]. A fost elaborat de-a lungul timpului un cult al sfinţilor patroni, distribuiţi la nivel naţional, local (biserică, oraşe, cetăţi) sau la nivelul comunităţilor profesionale.

Cultul sfinţilor patroni la **nivel naţional** este constituit din veneraţia unor sfinţi exponenţiali ai bisericii. Astfel, la 1656, călătorul Hiltebrandt constată că românii, "pe Sf. Gheorghe şi pe Sf. Nicolae ei îl cinstesc cu osebire"[147]. La 1713, călătorul suedez

---

146 P. Brown, *op. cit.,* p. 73. 147 *Călători străini...,* voi. V, p. 595.

Weismantel notează că: "cel mai cunoscut sfânt al lor [al românilor din Moldova - n.n.], care e şi patronul ţării şi e onorat mai mult este Sf. Nicolae, a cărui icoană o au şi în casă şi se roagă în faţa ei"[148]. Pentru românii ortodocşi transilvăneni, aşa cum rezultă dintr-un act emis la 1786 de episcopul Nichitici, preasfânta cuvioasa Paraschiva, sărbătorită la 14 octombrie, era "patronul naţionului" .

La nivelul **comunităţilor,** opţiunile pietăţii colective se opresc asupra unei varietăţi de sfinţi patroni. în cazul oraşului Bucureşti, "ocrotitorii lui au fost, de-a lungul istoriei, Bunavestire, marii împăraţi Constantin şi Elena, apoi Sf. Dumitru Basarabov, marele mucenic şi tămăduitor Pantelimon"'[50]. Impactul acestor sfinţi în sensibilitatea religioasă a comunităţii poate fi explicat prin minunile sau miracolele săvârşite de moaştele sfinţilor respectivi (Sf. Dumitru, Sf. Pantelimon), prin adopţiunea sfântului patron, datorită prestigiului său mare în panteonul creştin - Constantin, patronul Constantinopolului - sau datorită omonimiei existente între acest sfânt şi voievodul Constantin Şerban

Veneraţia sfântului patron se face printr-un scenariu în care ritualul bisericesc sau liturgic este articulat de cel laic. Astfel, de ziua Sf. Pantelimon se realizează un pelerinaj la moaşte[152], se face un parastas sau agapă, iar voievodul ţării împarte caftane şi slujbe supuşilor sau acordă graţierea unor pedepse *si*

H8 c r, ..

i49S. Reh, *op. cit.,p. 5.*

I. Lupaş, *op. cit.,* p. 119.

Cf. Domenico Caselli, *Cum au fost Bucureştii odinioară,* Ed. Silex, 1994, p. 25.

^*Jbidem, pp. 91* - 100.

JS3Ibidem,p. 100.

Ibidem, p. 48.

Pe un al treilea nivel se plasează **sfinţii de hram** ai bisericilor. Distribuirea opţiunilor pentru sfinţii de hram diferă de la o zonă la alta. Astfel, între două zone din Transilvania, una din centru şi una din nord (comitatele Dăbâca şi Crasna - zona I) şi cealaltă din sud (Alba şi Hunedoara - zona II), există diferenţe semnificative. Analizând un eşantion de 15 - 20 biserici, pe baza unor conscripţii statistice în intervalul de timp 1732 - 1756[154], se evidenţiază următoarea prezenţă a sfnţilor patroni de biserici:

Zona I - Sf. Apostoli Petru şi Pavel - 6 biserici; -s
Sf Mihail şi Gavril - 3 biserici; ?>
Sf. Măria - 2 biserici.

Zona II - Sf. "Nicolae - 10 biserici;
Sf. Mihail şi Gavril - 4 biserici;
Sf. Paraschiva - 2 biserici;
Sf. Gheorghe, Sf. Dumitru -1 biserică, în prima zonă există, aşadar, o predilecţie pentru cuplul de sfinţi (Sf. Apostoli, Sf. Arhangheli), iar pentru zona a II - a, predomină Sf. Nicolae, socotit unul din sfinţii patroni ai poporului român.

în Vechiul Regat, pe baza unui Almanah al cultelor, publicat în 1908, dintr-o examinare a hramurilor a 500 de biserici s-a constatat, în principal, un repertoriu de peste 40 de sfinţi, dominanţi fiind următorii: Sf. Ioan Botezătorul, Sf. Gheorghe, Sf. împăraţi Constantin şi Elena, Sf. Dumitru, Sf. Petru şi Pavel, Sf. Ilie, Sf. Pantelimon, Sf. Nicolae etc.[155] Opţiunile pentru desemnarea de către colectivitate sau de către ctitori a sfinţilor patroni s-au făcut

---

[154] J. N. Beju şi K. Hitchins, *Biserica ortodoxă română în sec. XVIII. Conscripţii statistice,* Urbana - Sibiu, 1991, pp. 22 - 39.
[155] D. Stănescu, *op. cit.,* p. 25.

după ce "au găsit după concepţia lor" pe cel ce este "mai bun, mai distins, mai puternic, mai admirat pentru virtuţile lui creştineşti"[156]. **Sigiliile parohiale,** purtătoare ale unor clişee iconografice, în special cele care au ca tematică imaginea sfântului patron sau sfântului de hram, pot fi surse la îndemână, care mărturisesc, indirect, opţiunile sau distribuirea sfinţilor veneraţi în comunităţile locale. Astfel, pe un eşantion de 68 de sigilii parohiale din nord - vestul ţării, realizate între sec. XVI - XIX. se constată următoarea distribuire a sfinţilor patroni[157]:

	Nr. biserici	%
Sf. Mihail şi Gavril	32	47
Sf. Mihail	12	17
Sf. Măria	10	16
Sf. Nicolae	7	12
Sf. Gheorghe	2	2,5
Sf. Ioan		1,04
Sf. Vasile		1,04
Sf. Dumitru		1,04
Sf. Paraschiva		1,04
„Şjybajc^iimjijAjŢ^		1,04

Prevalenta Sf. Arhangheli Mihai şi Gavril în opţiunile pentru sfinţii de hram se poate motiva dinspre două direcţii. Prima ar putea fi legată de o tradiţie a subordonării ecleziastice, care se originează în secolul XIV, când bserhile din nord-vestul Transilvaniei erau sufragane stavropighiei de la mănăstirea Peri

---

[156] *Ibidem.*

[157] B. Dulgău, *Sigiliile instituţiilor sătmărene din sec.* AT7 - *XIX,* Teză de doctorat, Cluj - Napoca, 1997, pp. 199 - 222.

(Maramureş), cu hramul Sf. Mihail. A doua explicaţie ar putea fi găsită în popularitatea Sf. Mihail şi Gavril în fenomenul apologetic al bisericii. Sf. Mihail a fost socotit "ocrotitor al poporului ales"[158] şi care, printr-un transfer hagiografic dinspre Vechiul spre Noul Testament, a ocupat un loc important în panteonul sanctoral creştin. Sf. Mihail a fost socotit, de asemenea, "Arhanghelul puterii" şi al dreptăţii, arhistrateg şi luptător, apărător al credinţei[159]. Toate aceste calităţi au fost adjudecate în opţiunile patronajului, care exemplifică interferenţa între "patrocinium", "potestas" şi "pietas".

Cultul marial. în contextul cultului sfinţilor veneraţi, Sf. Măria, Născătoare de Dumnezeu, ocupă un loc proeminent în pietatea poporului român. "La naştere, la căsătorie, la fericire sau nenorocire, la nuntă sau la înmormântare, alături de sentimentul de adoraţiune către Dumnezeu, întâlnim neapărat şi neclintit sentimentul de adoraţiune către Maica Domnului, sentiment ce a isbucnit în folclorul poporului nostru şi inclusiv în cântece, descântece, în colinde" [60]. în aceeaşi statistică întocmită în Almanahul Cultelor din 1908, s-a constatat că 105 biserici din Vechiul Regat aveau hramul Adormirea Maicii Domnului. De asemenea, Maica Domnului a devenit patroana unor oraşe precum Târgovişte[161] sau era "protectoarea drumeţilor şi a lăuzelor"[162].

Cultul marial s-a proiectat în pietatea creştină şi asupra icoanei care o reprezintă pe Sf. Măria, asupra veşmintelor, brâului şi inelului Născătoarei de Dumnezeu[163], care au avut valenţe

---

158 159 I. M. Stoian, *op. cit.,* p. 167.

160 161 V. Aga, *op. cit.,* p. 206.

162 D. Stănescu, *op. cit.,* p. 26.

163 Cf. "România Liberă" din 9 sep. 1995.
D. Stănescu, *op. cit.,* p. 33.
Idem, *Cultul Maicii Domnului,* Bucureşti, 1924, pp. 30 - 35.

taurnaturgice. Cele 413 minuni ale Maicii Domnului, inventariate de pietatea creştină de-a lungul timpului, au fost transpuse în texte religioase de mare audienţă; o culegere completă a acestor minuni a fost tradusă în limba română la 1696[164]. Fragmente şi texte cu aceeaşi tematică au fost depistate în peste 90 de manuscrise din colecţiile Bibliotecii Academiei[165]. Din cele 413 minuni păstrate în tradiţia creştină universală, 5 minuni (nr. 14, 217, 243, 285, 405) au legături cu teritoriul românesc[166]. Contribuţia românească la mariologia universală în ceea ce priveşte cultul icoanei Maicii Domnului, făcătoare de minuni, a fost sistematizată printr-un set de informaţii, culese de Al. Odobescu şi trimise lui Charles Rohault de Fleury, care a realizat lucrarea 'La Sainte Vierge. Etudes archeologiques et iconografîques", apărută la Paris în 1978[167]. în aceste informaţii, sunt enumerate 19 icoane făcătoare de minuni aflate în Ţările Române, alături de care este prezentat un text extras din "Oratoriu cuprinzând Oraţionalele şi rugele ce adresează lui Dumnezeu creştinii ortodocşi" (o culegere de texte din tradiţia creştină veche românească), editată în 1869 de episcopul Melchisedec, în care România era socotită "Grădina Maicii Domnului".

---

[164] Idem, *Minunile Maicii Domnului,* Bucureşti, 1925, p. 124 - 125.

[165] *Ibidem,* p. 222.

[166] D. Stănescu, *Cultul Maicii Domnului,* p. 18; cf. şi C. Turc, *Câteva aspecte privind veneraţia Fecioarei Măria în lumea românească (sec. XVII - XIX),* în *Viaţă privată, mentalităţi colective şi imaginar social în Transilvania,* Oradea - Cluj, 1995 - 1996, pp. 145 - 156.

V. Cândea, *Melchisedec Ştefanescu şi Alexandru Odobescu. O contribuţie necunoscută de mariologie românească,* în "Anuarul Institutului de Istorie A. D. Xenopol", XXX, Iaşi, 1993, p. 199 - 200.

Cultul Sf. Măria s-a concretizat şi în înfiinţarea unor asociaţii sau societăţi religioase dedicate venerării Maicii Domnului, care au avut un prestigiu deosebit în pietatea populară.

Una din formele organizatorice cele mai semnificative ale cultului marial este cea prezentă în biserica românească greco - catolică, intitulată **"Reuniunile mariane".** Ele erau un tip de confrerii, adică "asociaţii pioase ale laicilor" [168]. In sec. XVI, Papa Grigore al XIII - lea acordă recunoaşterea canonică a acestor reuniuni, iar primele dintre acestea, organizate în biserica greco - catolică românească, apar în 1903, ele înscriindu-se în procesul de consolidare a pietăţii de factură catolică apuseană de la sfârşitul secolului al XIX - lea şi începutul secolului XX în mediile confesionale unite din România. Scopul acestor reuniuni s-a derulat pe trei direcţii: "o devoţiune specială, intimă, vie către Preacurata Vergură Măria; perfecţionarea caracterului la lumina principiilor creştine; apostolatul caritativ"[169]. în 1928, numărul membrilor reuniunilor mariane s-a ridicat la peste 52.000 în cele patru dieceze greco - catolice[170].

Practicarea devoţiunii către Sf. Măria în cadrul acestor reuniuni se realiza, conform statutului, prin întruniri săptămânale (sâmbăta sau duminica), care debutau cu "o cântare mariană", urmată de "o alocuţiune despre virtuţile Preacuratei, o lectură din Sinaxar, despre viaţa vreunui sfânt", o rugăciune "pentru diferite scopuri către Iisus şi Preacurata", în care sunt intercalate "o odă sau

---

[168] N. Myst et A. Ramaekers, *Confreries, pelerinages, processions etfetes dedies ă Saint Hubert dans le Namurois,* în "Saint Hubert en Ardenne. Artes, histoire, folklore", tom III, 1992, p. 75.

[169] Dr. Aloisie L. Tăutu, *Ce sunt şi cum trebuiesc organizate Reuniunile Mariane,* Ed. a II - a, Oradea, 1929, p. 12.

[170] *Ibidem,* p. 42.

Houă din Paraclis, Acatist sau Rozar", iar, în final, se cânta "un imn marian cunoscut tuturor membrilor"[171]. Reuniunile mariane au funcţionat în cadrul mai multor secţii, cea mai importantă prin exerciţiul pietăţii colective fiind cea euharistică, care avea drept scop "de a aduce cât mai mulţi creştini la Sfintele Taine ale mărturisirii şi împărtăşaniei şi cât mai des a-i aduce la sfintele servicii liturgice, dar mai ales la Sfânta Liturghie în dumineci şi sărbători"[172]. Denumirile reuniunilor erau extrase din vocabularul sanctoral consacrat al Sf. Măria: "'Maica îndurărilor", "Regina darului", "Imaculata Concepere", "Bunavestire", "Naşterea Preacuratei" etc. în egală măsură, ca expresie a complexităţii şi diversificării acţiunilor de pietate din cadrul cultului marian, s-a stabilit ca fiecare reuniune să-şi aibă şi un al doilea patron, ales din rândul celorlalţi sfinţi: Sf. Iosif, Sf. Ana, Sf. Cecilia, Sf. Paraschiva, Sf. Melania etc, aspect ce confirmă o interferenţă din ce în ce mai accentuată între panteonul sanctoral ortodox şi cel greco - catolic, precum şi o modelare a pietăţii greco - catolice după exigenţele celei romano - catolice.

în acelaşi cadru de pietate greco - catolică se plasează cultul Sf. Anton, care a avut, de asemenea, o mare audienţă. Sf. Anton a fost socotit un "sfânt al minunilor, un sfânt popular"[173]. Cultul acestui sfânt s-a exprimat, aşa cum s-a arătat mai sus, prin rugăciuni specifice, novenele, dar şi prin veneraţia statuilor Sf. Anton în spaţiul eclezial, aspect care se înscrie într-un cadru mai general, european, de răspândire a statuilor Sf. Fecioare şi a sfinţilor atât în incintele ecleziale, cât şi în sfera colportajului, începând cu mijlocul

---

171 *Ibidem,* p. 51.

' *Ibidem,* p. 56.

173 P. A. Bisoc, *Viaţa marelui făcător de minuni Sf. Anton de Padua (1231 -1931),* Săbăoani, 1931, p. 6.

.174
secolului al XIX - lea . La cultul statuilor s-au adăugat "ex - voto - urile", care aveau diverse forme şi reprezentau evenimentul intervenţiei miraculoase a sfântului, "piese de orfevrărie, macheta unui vas"[175] etc, precum şi plăcuţele gravate, aşezate la statuia sfântului, care conţineau o inscripţie dedicatorie, de gratitudine pentru ajutorul dat, de cele mai multe ori având doar menţionat cuvântul "mulţumesc". Ele sunt expresia unor rugăciuni împlinite, iar, prin multitudinea lor, reprezintă marea rugăciune anonimă a celor mulţi.

Un deosebit prestigiu în cultul sfinţilor l-au avut **sfinţii intercesori,** invocaţi în momente excepţionale, cum este, de exemplu, ciuma, care a constituit una din marile spaime a oamenilor din trecut. Un astfel de sfânt a fost **Sf. Haralambie,** "folositoriu şi apărătoriu de înfricoşata boală a ciumii ,.."[176]. De altfel, pietatea populară - aşa cum se menţionează într-o însemnare din 1838 - 1-a perceput şi ca apărător al "multor feluri de boli, iar, mai vârtos, al morţii năpraznice" . Dacă religia oficială 1-a consacrat pentru martirajul său, pietatea populară îl invocă drept un învingător "al demonului ciumei, pe care a reuşit să-1 înlănţuiască". Gravurile pe lemn, picturile pe sticlă transmit imaginarul popular dedicat acestui sfânt, care ţine înlănţuit demonul pestei, reprezentat de un dragon cu un cap de om şi cu o coasă în mână. După marea ciumă din 1828 - 1829, când această epidemie a dispărut treptat, prestigiul acestui sfânt a intrat şi el în declin. Virtuţile

---

174
N. Myst, *Les statues enplâtre de Saint Hubert produites par la Maison Generale,* în *Le culte de Saint Hubert en Namurois,* tom III, Bruxelles, 1992, p. 117.

175

176 G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor, ...,* voi. II, Bucureşti, 1983, p-84.

177
Dom. J. Dubois et J. L. Lemaître, *op. cit.,* p. 338.

Ibidem.

taumaturgice, vindecătoare ale Sf. Haralambie au fost invocate şi în cazul bolilor animalelor şi plantelor[178].

De multe ori, faptele miraculoase ale sfinţilor au fost supralicitate prin impunerea sau asocierea unor **fenomene astrologice,** care au întărit cultul sfântului respectiv în percepţia colectivă. Se consacră, prin urmare, un clişeu hagiografic de îndelungată tradiţie creştină, care evidenţiază, în cele din urmă, mecanismul de elaborare a fenomenului sfinţeniei şi a minunilor: indiciile şi gestica sfinţeniei reverberează în semnele sau mesajele venite dinspre un nivel extramundan. Un exemplu în acest sens poate fi detectat în 1744 în timpul contagiunii religioase prilejuite de mişcarea lui Visarion în Transilvania: "Să se ştie când au fost văleatul lui Hs. 1744 atunci s-au **arătat o stea mare cu coadă** (s.n.) şi au fost trei luni şi apoi s-au ascuns. Şi iarăşi au ieşit un om sfânt [Visarion - n.n.J şi au venit la Lipova şi au **făcut minuni mari** (s.n.) ... şi au ridicat o cruce ... creştinii şi mulţi bolnavi au mers şi s-au izbăvit..."[179].

Cultul liturgic al sfinţilor şi viaţa ("vita") şi minunile sfinţilor sunt două nivele care compun fenomenul hagiografic. Dacă primul nivel înscrie, în mod definitiv în discursul religios oficial, cultul sfinţilor, cel de-al doilea păstrează încă percepţia populară a sfanţului, care este dinamică şi cu o varietate mare în manifestările sale. Ştiut fiind faptul că prestigiul sfântului se realizează mai întâi Ia nivelul pietăţii informale, canonizarea lui oficială, liturgică se

---

178 ^

V. Bologa şi L. Dima, *A propos de quelques patrons de maladies et de certaines saintes guer.isseurs de la religion greco - orientale,* extras din "Communique Knnol par Medecins", Marş, 1934, p. 7 - 8; cf. şi V. Bologa, *Saint Haralamb invoque contre la peste en Roumanie,* în j'Aesculap", XX, Paris, f.a., pp. 320 - 327.

FI Dudaş, *Memoria cărţilor, ...,* p. 206 - 207.

realizează sub presiunea religiei trăite. Procesul canonizării porneşte de la "vita" (viaţa sfântului), minunile săvârşite de el şi se încheie cu Slujba Sfinţilor (paraclise, acatiste etc). "Canonizarea formală nu este procedeul obişnuit pentru aşezarea cuiva în rândul sfinţilor, ci **pietatea populară** (s.n.) şi amintirea cuiva de către obştea credincioşilor e aceea care aşează cu adevărat între sfinţi pe cineva. Pe aceia pe care îi indică obştească închinare din partea credincioşilor, pe aceştia îi ia biserica şi le face onorurile cuvenite, instituindu-le cultul sau canonizându-1 formal"[180]. Un exemplu semnificativ în acest sens îl constituie modul în care s-a elaborat Slujba Sfântului Grigorie Decapolitul. La invazia din 1610 - 1611 în Ţara Românească a lui Gabriel Bathory, principele transilvănean, Matei al Mirelor s-a refugiat într-o peşteră mare, lângă mănăstirea Bistriţa. Aici, stareţul mănăstirii, Teofil, 1-a rugat pe Matei al Mirelor să scrie slujba Sf. Grigore Decapolitul, ale cărui moaşte i-a ocrotit de duşmani [8I]. Consacrat în pietatea populară drept făcător de minuni, protector în faţa duşmanului, sfântului i se elaborează slujba care îl fixează în ritualul liturgic. Deseori, Slujba sfântului respectiv este completată cu un corpus imnografic: cântece, imnuri, laude etc.

Pe aceeaşi traiectorie a literaturii hagiografice, de la "vita" la Slujbă, se înscrie şi Sfântul Ion Valahul din sec. XVII: "Patimile sfântului mucenic Ioan" sunt completate ulterior de Slujba Sfântului loan Valahul, inclusă în ciclul liturgic aferent "Mineiului pe luna mai" . In cazul unor sfinţi a căror canonizare recunoaşte doar o

L. Stan, *op. cit.,* p. 78.

[181] D. Russo, *op. cit.,* p. 206 - 207; cf. şi N. Iorga, *Slujba lui Grigore*

[180] *Decapolitul,* în "Analele Acad. Rom.", Sect. Ist., ser. II, XXI (1899), p. 9. 8 -

[182] I. Ionescu, *op. cit.,* p. 789 - 790.

evlavie şi o cinstire locală, cum este exemplul Sf. Iosif cel Nou de la Partoş din sec. XVII (canonizat oficial în 1956), consacrarea liturgică se realizează prin "Acatistul celui dintre sfinţi, părintele nostru, Iosif cel Nou de la Partoş, mitropolitul Timişoarei şi a toată Ţara Banatului" şi prin două rugăciuni: "Rugăciunea către Sfântul Iosif cel Nou" şi "Rugăciunea specială către Sfântul Iosif cel Nou de la Partoş"[183].

Miscelaneele manuscrise din Ţara Românească şi Moldova sunt frecvent populate de minuni ale sfinţilor: Minunile Sf. Gheorghe, Minunile Sf. Grigore Decapolitul, Minunile Sf. Nicolae, Minunile Sf. Vasile cel Mare etc.'[84] în Transilvania, astfel de scrieri sunt mai puţine , fapt ce demonstrează că **spectacularul taumaturgic,** din perspectivă hagiografică, este mult mai pregnant în Ţara Românească şi Moldova decât în Transilvania, aspect ce conferă note specifice pietăţii şi sentimentului religios din spaţiu' românesc.

începând cu secolul al XVIII - lea se poate remarca un impact deosebit în pietatea colectivă al **"sfinţilor şi cuvioşilor părinţi"** din lumea monastică. Recuperaţi prin releul oralităţii, "din mărturiile duhovnicilor" de la diverse mănăstiri, ei fac obiectul unui gen din hagiologia românească şi anume patericele. Proiecţia pietăţii populare asupra acestor cuvioşi era articulată de viaţa acestora şi de "fapte şi cuvinte de bunătate", "fapte şi cuvinte folositoare" sau "de lucru"[186]. Percepţia sfinţeniei şi vredniciei lor

---

183 *Sfântul Iosif cel Nou de la Partoş, ocrotitorul Banatului,* Ed. Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1994, pp. 22 - 48; cf şi I. B. Mureşan, *Mănăstiri din Banat,* Timişoara, 1976, pp. 104-108.

Cf G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor,...,* voi. IV, passim.

185 p g

186 Cf. N. Comşa, *op. cit.,* passim. I-Bălan, *op. cit.,* passim.

era directă, prin contactul cu lumea credincioşilor, semnele harismatice ale cuvioşilor din lumea monastică erau trăite "in praesentia" şi transmise de martori şi participanţi, care, în consecinţă, întreţineau o hagiografie de expresie şi culoare locală. "Partea miraculoasă din Viaţa [unui sfânt - n.n.] atrăgea întotdeauna simţul poetic al poporului şi, când un sfânt, când altul deveneau eroii speciali ai devoţiunii, mai ales când se localizau sau erau legaţi într-un fel sau altul de localitate"[187]. **Localismul hagiografic** perpetuează şi augmentează cultul sfinţilor în modul cel mai real şi autentic, aspect ce confirmă încă o dată caracteristicile duratei lungi din pietatea populară. "Faptele şi cuvintele de învăţătură" sau "folositoare" sunt, în principal, elementele constitutive ale dosarului acestor sfinţi, reţinute şi memorate de pietatea colectivă. Astfel, în cazul cuviosului Vichentie (1887 - 1945) de la Mănăstirea Secu, pot fi enumerate 106 "fapte şi cuvinte", dedicate atât lumii monahale, cât şi mirenilor.[188]

Nivelul cel mai profund al pietăţii populare legată de cultul sfinţilor este detectabil din **perspectivă etnologică.** Aspectele deologice din mitologia populară sunt rezultatul unor transgresiuni reciproce între ciclul sanctoral ecleziastic şi calendarul popular din ciclul vieţii şi al anotimpurilor. Dinspre această perspectivă se pot disocia sfinţii sau **sânţii - sâmţii** mari "din calendarul tradiţional al credinţelor şi datinilor străbune" şi "sânţii superstiţiilor". Celor din prima categorie "li s-au pierdut numele străvechi personale" sau acestea au fost ocultate sub diverse eufemisme şi apelative, pe când, în cazul celei de-a doua categorii, ei au fost particularizaţi şi aculturaţi dinspre "martirologia, hagiografia şi angelologia populară de tip arhaic creştin", precum: Sânmartin, SânToader, Sântilie,

---

[187] [188] M. Gaster, *Chrestomaţie română,* voi. I, Leipzig, Bucureşti, 1891, p- I. Bălan, *op. cit.,* pp. 566 - 586.

189 r

Sânpalie. Sântandrei, SânGeorge, Sânziana, Sânmedru etc. [ov] In egală măsură, aceşti sfinţi articulează calendarul popular sau "vârstele timpului'", printr-un mecanism sincretic păgâno - creştin" [190]. Astfel, sânzienele sunt asociate unui reper sau orologiu biologic în măsurarea timpului , SânGeorge şi Sântilie sunt corelaţi unor momente din debutul şi desfăşurarea anului pastoral, după cum Sânmedru marchează sfârşitul ciclului pastoral; Sânpetru exprimă maturizarea timpului calendaristic, după cum Sânicoară semnifică îmbătrânirea timpului calendaristic[192].

în acelaşi context. în pietatea populară circumscrisă cultului sfinţilor se pot detecta relaţii mai directe, cu **reflexii semiologice,** între un fenomen astronomic sau meteorologic şi veneraţia unui anumit sfânt. Astfel, Paul de Alep notează: "Am văzut la români un mijloc foarte bun de a prevesti, după anumite semne, asprimea şi blândeţea vremii. Şi anume: la 18 ale lunii lui noiembrie se face o pomenire a **Sf. Platon** (s.n.), a cărui sărbătoare ei o cinstesc cu toţii, cu prinosuri, daruri şi liturghii. Din an în an, ei aşteaptă această zi şi orice se întâmplă în timpul acestei zile, **este un semn pentru ei** (s.n.) ... Dacă este zăpadă şi frig în acea zi, ei spun că asprimea gerului în acel an va fi mare; dacă este ploaie şi soare, ei prevăd că iarna ce urmează nu va fi prea friguroasă, ci mai blândă"

Funcţia patronală a sfinţilor în deologia populară este prezentă atât într-o tradiţie mai veche, cât şi într-una mai nouă: Sf.

---

189 R. Vulcănescu, *Mitologia română.* Bucureşti, 1985, p. 342.

I. Ghinoiu, *Vârstele timpului,* Chişinău. 1994, p. 384. ""

Ibidem, p. 102.

" *Ibidem,* passim; cf. şi A. Giuglea. *Lămurirea calendarului.* Bucureşti, 1927.

' *Călători străini…,* voi. VI, p. 236.

Vasile este patronul viticulturii[194], Sf. Nicolae este patronul corăbierilor, Sf. Ilie este stăpânul norilor şi patronul aviaţiei [95].

b. Cultul moaştelor se plasează în proximitatea cultului sfinţilor, dar, prin particularităţile şi amploarea manifestărilor aferente acestei forme de devoţiune colectivă, a dobândit o identitate aparte.

Veneraţia moaştelor rămâne o formă pregnantă de manifestare a pietăţii, în care "credinţa şi credulitatea" alternează cu "emotivitatea şi superstiţia"[196]. Dinspre o anumită opinie, ea poate fi plină de ireverenţiozitate, în sensul că un corp al unui sfânt nu poate fi livrat în decupaje milimetrice şi multiplicat în talismane în scop comercial[197]. Această formă de cult nu este pe deplin "eclerată", fiind scufundată încă în "fals şi idolatrie şi este la doi paşi de fetişism" . Oricum, veneraţia moaştelor rămâne o realitate irecuzabilă în pietatea populară, având explicaţii în cadrul mecanismelor psihologiei religioase. îngrijorarea faţă de propria viaţă, de viitorul imediat, face ca "veneraţia sfinţilor la biserică în ziua sărbătoririi lor, ascultarea povestirii vieţii lor şi a faptelor lor miraculoase să nu fie **suficientă** (s.n.). Pentru a fi siguri de protecţia lor, credincioşii caută o apropiere fizică, adică nevoia de a **atinge** (s.n.) tot ceea ce a aparţinut acestora"'[99].

---

[194] R. Vulcănescu, *op. cit.,* p. 563. V.
[195] Aga, *op. cit.,* p. 141. J. Toussaert,
[196] *op. cit.,* p. 292. *Ibidem,* p. 291.
[197] *Ibidem.*
198

[199] P. Riche, *Croyance et pratiques religieuses populaires pendant le Haut Moyen Âge,* în *Le Christianisme populaire. Les dossiers de l 'histoire,* sub redacţia B. Plongeron şi R. Pannet, Le Centurion, Paris, 1976, p. 97.

Cultul moaştelor se înscrie într-o dinamică particulară în fenomenul creştinismului. Astfel, moaştele sfântului sunt descoperite **(inovatio),** exhumate **(elevatio),** apoi dezmembrate **(dismembratio),** transferate **(translatio)** în diferite biserici şi depuse **(depositio)** în morminte lângă altar sau în racle, având drept scop consacrarea **(dedicatio)** lăcaşurilor de cult respective, paralel cu instituirea sfântului drept patron al bisericii şi comunităţii **(patronus, intercesor, defensor)**[200]**.**

Prezenţa moaştelor generează un evantai de practici şi exerciţii religioase. Astfel, "moaştele sunt purtate în procesiuni; se organizează pelerinaje la locul moaştelor; sunt invocate împotriva ploii şi furtunii şi pentru fecunditatea animalelor, pentru sănătatea oamenilor ... pentru salvarea sufletelor"[201].

Veneraţia moaştelor, ca formă a devoţiunii colective, se desfăşoară pe patru direcţii: **translatio** (mutarea moaştelor din locul lor de înhumare şi de punere a lor definitivă într-un lăcaş de cult), **procesiunea** (plimbarea temporară a moaştelor cu scop taumaturgic sau vizite la locul de depunere a moaştelor), **împodobirea** moaştelor, a sicriului şi a cutiei în care sunt depuse, **atingerea** moaştelor, ca tentaţie a miraculosului. Cele patru direcţii ale veneraţiei moaştelor pot însemna tot atâtea trepte sau grade de manifestare ale pietăţii religioase. De la o percepţie indirectă, ritualică (transmutare, pelerinaje ale moaştelor), se face trecerea înspre una mai directă, interactivă, care culminează cu **emoţia religioasă a atingerii moaştelor.** Fenomenul transmutării moaştelor are, în primul rând, scopul de a consacra, aşa cum s-a arătat, un lăcaş de cult, de a-l sacraliza şi, în acest fel, de a-l impune în percepţia pietăţii colective. Aceste transmutări s-au făcut deseori

---

200 G. I. Snoek, *op. cit.,* pp. 14-25.
J. Toussaert, *op. cit.,* p. 292.

cu mari eforturi şi cu jertfe ce poartă conotaţiile unei acţiuni **întemeietoare.** Evlia Celebi. călător străin în Moldova, notează următoarele despre aducerea moaştelor Sf. Paraschiva la laşi: •• trupul s-au păstrat neputrezit ... sprâncenele, ochii, obrajii, nasul, urechile şi chiar şuviţele de păr ar fi la locul lor. Atunci, paşa ne-a trimis pe mine, sărmanul, să cercetez acest fapt. Dovedindu-se că situaţia a fost aşa cum o descrie, am prezentat un arz paşei în acest sens. în acea epocă, Lupul [Vasile Lupu - n.n.], plătind **cu mare jertfă** (s.n.) 20.000 de galbeni padişahului ... sarcofagul 1-a strămutat în biserica domniei care era **încă în construcţie** (s.n.)"[202]. Alături de aceste conotaţii, preluate şi într-o relatare a lui Paul de Alep (sec. XVII), se mai adaugă şi apariţia **miraculosului** în procesul strămutării moaştelor: "Cât despre mucenicul Sf. loan cel Nou, ni s-a spus că a îndurat cazne la Trapezunt acum mai bine de un veac. Domnii Moldovei au trimis soli şi au folosit tot felul de şiretlicuri până ce au putut să aducă moaştele sfântului în ţara lor. Moaştele au fost lăsate la lăcaşul acestei mănăstiri [Sf. loan din Iaşi - n.n.] pentru a vedea unde voia sfântul să fie aşezat. Dar trăsura domnului în care erau aduse aceste moaşte ale sfântului şi care erau urmate de ei, **s-a oprit la Suceava** (s.n.). Acolo i s-a clădit o mănăstire şi o biserică, în cetate, iar sfântul a fost pus acolo pentru a fi păstrat în veci. Poporul din această ţară are deplină încredere în acest sfânt; cu prilejul hramului său, care se sărbătoreşte în joia de după Rusalii, locuitorii vin în pelerinaj la el"[203].

---

[202] *Călători străini ...,* voi. VI, p. 483; cf. şi Ep. Melchisedec, *Viaţa şi minunile cuvioasei Maicei noastre Paraschevei cei nouă şi istoricul sfintelor ei moaşte.* Bucureşti, 1989.

[2(b] *Ibidem,* p. 89; cf. şi S. FI. Marian, *Sfântul loan cel Nou de la Suceava,* Bucureşti, 1895.

O altă semnificaţie încorporată în fenomenul transmutării moaştelor şi relevată în cele două relatări este aceea că acţiunea aducerii moaştelor este **un gest creştin recuperator,** ambele moaşte fiind aduse sau salvate din zona păgână a turcocraţiei (Sf. Paraschiva de la Constantinopol şi Sf. Ioan cel Nou de la Trapezunt). Scoaterea şi salvarea moaştelor din stăpânirea păgână sunt, deopotrivă, semnele unui complex exerciţiu al **protecţiei şi mecenatului,** desfăşurat de-a lungul timpul de domnitorii români.

Scenariul transmutării moaştelor se înscrie în datele unui ritual cu valoare exponenţială în viaţa religioasă, dar şi socială şi politică a comunităţii. Astfel, transferul moaştelor Sf. Paraschiva din Constantinopol în 1641 s-a făcut printr-un cortegiu la care participă cele mai înalte autorităţi bisericeşti, sub îndrumarea Patriarhului Partenie, care "a trimis aceste Sfinte Moaşte ca pe o vistierie dumnezeiască cu Preafericiţii **Trei Mitropoliţi** (s.n.), D. loanichie al Iracliei, D. Partenie al Adrianopolei. D. Teofan al Paleon - patron în zilele Preasfinţitului D. Varlaam, Mitropolitul Sucevei şi a toată Moldavia"[204]. Cortegiul este întâmpinat de voievodul Vasile Lupu, care, "de-acasă ieşind cu evlavie şi din tot sufletul primind această nepreţuită vistierie, potrivit le-au pus ... în cea nou zidită biserică a Sfinţilor Trei Ierarhi ...'"" \ Deci, în scenariul transmutării moaştelor se asociază puterea bisericească şi cea laică, precum şi un alai militar, care protejează transportul, fapt ce potenţează semnificaţia şi reprezentativitatea unui asemenea moment: "un capugibaşa cu ofiţeri şi soldaţi au însoţit moaştele în Moldova"[206].

~ _ G. Băbuţ, *op. cit.,* p. 65.
Ibidem. ' *Ibidem,* p. 64.

Un alt exemplu de scenariu de transfer al moaştelor, în care însemnele sociale, politice şi militare consacră exponenţial un astfel de moment, este cel legat de repatrierea moaştelor Sfântului Ioan cel Nou din Galiţia la Suceava în anul 1783. Cultul moaştelor acestui sfânt a angajat, de-a lungul timpului, nu doar pietatea colectivă intra şi extraeclezială, ci şi puterea laică, care a proiectat asupra acestor moaşte şi imaginea unui anumit tip de **identitate etnică, politică şi confesională.** Sf. Ioan a profilat emblematic, prin moaştele sale, depuse în Catedrala Mitropolitană din capitala Moldovei, la Iaşi, personalitatea etnico - confesională a bisericii moldovene, aflate, în mod firesc, în "symfonie" cu puterea de stat. Nu întâmplător Antioh Cantemir, Principele Moldovei, la începutul secolului al XVIII - lea, "primind de la Constantin Vodă [Brâncoveanu - n.n.] câtăva oaste pe lângă oştirea sa, a plecat în Polonia să ia cu războiu sfintele moaşte" °[7], care au fost răpite de Ian Sobieţki în 1676 şi duse la Zolkiew (Galiţia). Această acţiune "mânu militari" precede, formal, alaiul militar de la repatrierea moaştelor în 1783. In urma cererii insistente a episcopului Dositei Herescu, împăratul losif al II - lea dispune restituirea moaştelor de la mănăstirea basilitană greco - catolică din Zolkiew şi transportarea lor cu "toată pompa cuvenită". Alaiul militar conferă, aşadar, scenariului strămutării moaştelor prevalenta elementului laic din componenţa cortegiului. Alaiul era format din 304 soldaţi şi ofiţeri, comandaţi de căpitanul Syll, reprezentând unităţi de cavalerie şi infanterie. Pe tot parcursul drumului de cinci zile până la Suceava, fanfara, formată din 2 trâmbiţaşi, 18 gornişti şi 10 toboşari, a însoţit cu cântec cortegiul. Sicriul cu moaştele sfântului a fost transportat pe un car, tras de 6 cai şi însoţit de 7 cărăuşi. La

---

[207] S. Reli, *Alaiul militar la Repatrierea moaştelor Sf. M. Mucenic Ioan cel Nou din Galiţia la Suceava în anul 1783,* Cernăuţi, 1937, p. 5.

graniţa dintre Bucovina şi Galiţia, moaştele au fost luate în primire de episcopul Dositei, "însoţit de un mare număr de clerici şi popor din Bucovina"[208]. Solemnitatea cortegiului este conferită, în principal, de componenta militară, Ia care s-a adăugat informai "o mulţime nenumărată de popor". Devoţiunea colectivă a fost ornată de alaiul militar, de însemnele puterii seculare. Pe de altă parte, asocierea pietăţii cu însemnele puterii militare trimite la o fenomenologie a creştinătăţii, derulată în jurul ideii de **cruciadă,** la expediţia eliberatoare de "Christi milites", de "milites veri Dei"[209]. Este o coexistenţă simbolică între pelerinaj ("mulţime nenumărată de popor") şi cruciadă ("alaiul militar").

Tot în cadrul fenomenului de veneraţie a moaştelor se plasează **procesiunea cu moaşte,** adică transferul în sens taumaturgic al moaştelor din locul de reşedinţă al acestora în zone afectate de epidemii, calamităţi etc. Aceste acţiuni au avut un deosebit impact în sensibilitatea religioasă a comunităţii. Scoaterea şi plimbarea moaştelor dintr-un loc în altul sunt, indirect, un **exerciţiu maieutic al miraculosului:** "Se ştie din istoria vieţii sfinţilor că nu se transportau dintr-un loc în altul moaştele oricărui sfânt, ci numai ale acelora **care aveau darul de a face minuni** (s.n.), dovedind un grad deosebit al sfinţeniei şi devenind, prin aceasta, obiectul unui cult mai stăruitor şi deci al unei căutări mai mari din partea credincioşilor" .

O primă mare procesiune a moaştelor unui sfânt cu scop taumaturgic este cea din 1691, din timpul lui Constantin Brâncoveanu, când ţara se afla "la mare lipsă şi foamete de stricăciune a lăcustelor". Pentru a îndupleca "mânia dumnezeiască

---

fo'dem, p. 6.

2|o Al. Dupront, *op. cit.,* p. 276.

L. Stan, *op. cit.,* p.27.

ce era asupra acestui pământ", a fost adus "capul lui Sfeti Mihail Sinadschi" de la Muntele Athos. Itinerarul moaştelor s-a desfăşurat în două etape: prima la Bucureşti, unde s-au "făcut rugăciuni si litanii", a doua fiind reprezentată de plimbarea moaştelor în ţară, "pre unde erau lăcuste", prilej cu care s-au făcut "osfeştanii şi rugăciuni". Cortegiul procesiunii moaştelor era format din "arhierei şi cu preoţi", având în frunte un ierarh, care monitoriza acţiunea de la început până ia sfârşit şi anume "Axentie Vlădica, care a fost mai'nainte vlădică la Sofia". Toate acestea formează un prim capitol al scenariului procesiunii moaştelor, articulat de: **itinerar - ritual - componenţa cortegiului.** Al doilea capitol este format de momentul unei intense trăiri religioase şi anume din **percepţia miraculosului,** indus de moaştele sfântului: "Şi aşa dentr-acel an cu vrerea şi cu mila lui Dumnezeu şi cu ajutorul sfântului **s-au ridicat lăcustele** (s.n.) şi au pierit de pe pământul acesta ..." şi din **gratitudinea** arătată sfântului făcător de minuni, evidentă prin darurile făcute moaştelor de către Voievod: "o cunună de aur cu pietre scumpe asupra capului şi-au făcut cutie de argint frumoasă, de au aşezat capul sfântului"[211].

Dimensiunea miraculosului în procesiunea cu moaşte este supusă, însă, unor metamorfoze determinate de un anumit proces de desacralizare, la graniţa dintre secolul XVIII şi secolul XIX. Astfel, calităţile **taumaturgice** ale moaştelor sunt plasate într-o acţiune comună cu **campaniile medicale şi sanitare,** pentru înlăturarea unor epidemii. La 1808, Divanul Ţării Româneşti, în vremea epidemiei de scorbut, hotărăşte trimiterea unui "doctor cu doctoriile

---

Cronicari munteni, voi. II. Bucureşti, 1961, p. 53; cf. şi I. Dură, *Le presence des reliques de Saint Michel le Confesseur, Metropolite des Synaides dans Ies pays roumaines,* în *"R.* E. S. E. E.", XXIV, nr. I - 2, 1996.

211

cele trebuincioase" în satele afectate de boală şi, de asemenea, "un Arhiereu împreună cu un cliric şi cu moaştele sfântului Mihail Sinadul, ca să se înconjoare prin toate satele judeţului [Teleorman - n.n.], unde pătimesc locuitorii să se facă osfeştanii, litanii şi rugăciuni către Milostivul Dumnezeu, pentru contenirea aceştii cumplite boale şi pentru mântuirea celor bolnavi"[212].

Informaţii mult mai complete privind veneraţia moaştelor, precum şi componenţa scenariului procesiunii cu moaşte sunt cuprinse în hrisovul din 1765 al Voievodului Ştefan Mihai Racoviţă din Ţara Românească. Astfel, la Bucureşti, sunt aduse, la 1 mai 1765, moaştele Sf. Grigore Decapolitul de la mănăstirea Bistriţa, cu prilejul "năprasnicei moarte a ciumei". Percepţia şi veneraţia moaştelor în viziunea voievodului sunt relatate prin trei pilde: ale scoicilor, mărgăritarelor şi a scorţişoarei, interpretate prin raportul trup - suflet, făcându-se elogiul trupului sfinţit. Astfel, "moaştele sfinţilor plăcuţi lui Dumnezeu" sunt ca nişte perle desprinse din scoici sau ca şi scorţişoara desprinsă de copac: "Pinele [scoicile - n.n.], între care din fulger se nasc mărgăritarurile, nu (s.n.) numai într-aceea vreme au cinstea lor când au într-ânsele mărgăritarul, ci şi după despărţirea lor de mărgăritar, cinstea lor nu-şi pierd. Şi de vom lua seama, multe vom afla între heri [fiare, animale - n.n.] a căror piele mai mult preţ are după ce să despart de dinsele decât când era vii. încât şi la copaci putem afla asemenea că coaja copacului celui cu bună mireasmă, adecă scorţişoara, după ce se desparte de copaciu, atuncea mai degrabă iaste pământenilor şi doftorie de tămăduire de multe trebuinţe. Cu cât mai vârtos să cade să socotim noi, pravoslvanicii, acestea la moaştele sfinţilor plăcuţi lui Dumnezeu: că acestea ca nişte pine a mai scumpe mărgăritariuri

---

[212] VI. Diculescu, *Viaţa cotidiană a Ţării Româneşti în documente 1800 - 1848,* Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1970, p. 169 - 170.

şi **după despărţirea lor de suflet** (s.n.). atunci au preţul cel mai'nalt la aceia cari pricep a preţui acest feal de materii'[01]-' Aceste reflecţii ale voievodului asupra moaştelor vizează ""taina desfacerii sufletului de trup cu referire la adormirea sfinţilor". în sensul că "materia trupului devine mediul prin care iradia/ă divinul"" . Tot în textul voievodului se adaugă şi o succintă meditaţie asupra exemplelor cultului moaştelor din perspectivă veterotestamentară: moaştele Sfântului losif. "care murise în Egipet" au fost luate de evrei, "ca o comoară şi le-au dus pe pământul făgăduinţei"; Noe. la "vederea potopului ..... au luat împreună şi cinstitele moaşte ale lui Adam cu sine în corabie, nâdăjduindu-se că prin rugăciunile lui se va mântui de potop ..." etc.

Dacă, la nivelul voievodului, percepţia şi veneraţia moaştelor se realizează în cadrul unor **reflecţii teoretice** prin exordiul apoftegmatic din componenţa hrisovului, la nivelul maselor, veneraţia şi percepţia moaştelor este eminamente **emoţională:** "au ridicat moaştele sfântului cu nespuse plânsuri şi vărsări de lacrimi, (mai ales la partea femeiască cea duioasă)"" \

Scenariul după care s-a organizat procesiunea a cuprins două momente. Primul este cel în care se face ridicarea moaştelor de la mănăstirea Bistriţa, "'cu mare pompă împreună cu sfinţia sa părintele proin Episcop al Râmnicului. Chir Grigorie şi cu sfinţia sa părintele Episcopul Râmnicului. Chir Partenie. cu părinţii igumeni de acolo, cu preoţii, cu mulţime de norod ...". Drumul moaştelor

---

[1] Al. Lapedatu, *O procesiune religioasă in Bucureşti la 1765.* în idem. *Un mănunchi de cercetări istorice.* Bucureşti. 1915, p. 25 - 26. [214] I. Moldovan. *Cinstirea sfintelor moaşte in biserica ortodoxă,* în "Ortodoxia", XXXII, nr. 1. 1990. pp. 128 - 130.

^ *Ihidem,* p. 29. \

spre Bucureşti a fost presărat de popasuri ("mansiones"). "din conac în conac"". Al doilea moment este reprezentat de procesiunea moaştelor prin Bucureşti. La intrarea în oraş. moaştele au fost preluate de Mitropolitul Grigorie. însoţit de arhierei, "cu boieri, cu mulţimea de norod"'. Apoi. ele au fost duse în biserica Mitropoliei, unde se realizează o primă fază a "transpoziţiei formelor de reverenţă"""[1] a moaştelor şi anume rugăciunea pentru "câştigarea blagosloveniei"'. A doua fază o reprezintă **procesiunea** propriu -/.isă. cu un cortegiu format din voievod, mitropolit şi 8 episcopi (din ţară şi din afara ţării), egumeni, preoţi şi norod. A treia fază este **ostensoria".** adică expunerea moaştelor în mijlocul mulţimii. în •"livadia domnească'", unde se derulează şi cea de a patra fază a formelor de reverenţă, **"a benedicendum** populo""(binecuvântarea poporului): "s-au făcut osfeştanie spre sfinţirea norodului", fiind, apoi. reluată prin parcurgerea străzilor Bucureştiului. când preoţii au "slovoslit şi au stropit uliţele şi norodul cu aghiaz/nă". Cortegiul se întoarce la biserica mitropolitană, unde moaştele sunt expuse "înaintea sfântului oltariu" şi unde se fac. din nou, rugăciuni în care se invocă **intercesiunea sfântului:** "'nădăjduindu-ne toţi rugăciunile sfântului cum că noi şi toată ţara ne vom uşura de meotăţile ce avem şi va curaţi Domnul pământul norodului său"" '.

Aceleaşi valenţe intercesoare ale sfântului sunt invocate de domnitor în finalul hrisovului, când lansează o anatemă asupra celor care ar încerca să conflşte definitiv moaştele sfântului: "îl supunem groaznicului blestem şi arhiereştilor afurisanii având pre sfântul aicea **înprotivitor** [protector - n.n.| vieţii şi dincolo **pârâş** (s.n.) sufletului"[21]*. Adjudecarea moaştelor sfinte ca suport în

---

; , (i. 1. C. Snoek. *op. cil.,* p. 227.
, Al. l.apedatu. *op. cil.,* p. .i().
Ihidem. p. 3 1.

retorica anatemei, a maledicţiunii, o regăsim şi în alte cazuri. Astfel, într-o însemnare din 1834, se menţionează: "Această carte este a lui Tănasă Pană, de la Sfântul Munte, ce este toate mănăstirile. Şi cine va îndrăzni a fura-o, să-l bată sfintele biserici si **toate moaştele sfinţilor** (s.n.)... Tănasă Pană ..." .

In discursul religios oficial asupra moaştelor se pot înscrie şi **textele liturgice şi imnografice,** elaborate special. Astfel, la 1643, a fost realizată o "Doxologie", închinată Sf. Ştefan al Sinadelor, care era "cântată în faţa relicvei reprezentată de mâna sfântă şi care a fost cumpărată cu aur de Matei Basarab"[220].

O altă direcţie în care se manifestă veneraţia moaştelor este aceea legată de **împodobirea moaştelor,** ca reflex al unui "apportatus", a unor ofrande aduse sfântului. Există o tendinţă de a conferi o ipostază şi o ţinută deosebită moaştelor, o "maiestas"[221], ca semn al unei veneraţii alese. Toate acestea formează universul relicvariilor şi tezaurelor aferente moaştelor[222] şi al unui vocabular specific care ilustrează formele şi modurile de păstrare a moaştelor: sicriul (arca), vase (vasculum), pungi (bursae), cupă (ciborium), cutie (capsa), care, toate, configurează, în cele din urmă, un **inventar sacral** al bisericilor şi comunităţilor. Opulenţa darurilor închinate sfintelor moaşte dau o semnificaţie pregnantă pietăţii şi audienţei cultului moaştelor în sensibilitatea religioasă a comunităţilor. Paul de Alep este fascinat de împodobirea moaştelor de la Mănăstirea Călui. Astfel, mâna Sf. Nicolae "este împodobită

---

[219] G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor, ...,* voi. II, p. 261.
[220] I. Dură, *op. cit.,* p. 55.
[221] G. I. C. Snoek, *op. cit.,* p. 204; cf. şi Arhim. Veniamin Micle, *Cultul sfinţilor oglindit în predicile patristice,* în "Ortodoxia", XXXII, nr. 1, 1980, p. 108.
[222] Dom. J. Dubois şi J. L. Lemaître, *op. cit.,* p. 305.

cu aur şi este socotită ca un lucru de mare preţ... o bucată din capul Sf. loan Botezătorul, care este împodobit cu nestemate de mare preţ strălucesc ca soarele în jurul său"[223]. Aceeaşi impresie o împărtăşeşte şi Evlia Celebi la vederea moaştelor Sf. Parasehiva de la laşi: "'El [Vasile Lupu - n.n.] a împodobit marmura sarcofagului ei pe deasupra cu rubine, cu diamante, cu topaze, cu pietre de Ceylon, cu ochi de pisică, cu ochi de peşte, cu smaragde, cu agate şi cu alte pietre preţioase, după care l-au învelit în întregime cu atlas colorat în roşu şi lucrat în fire de aur. Sicriul a devenit atât de frumos şi strălucitor încât orbea ochii celui care îl privea"[224]. La 1779, cu prilejul aducerii moaştelor Sf. Grigore Decapolitul la Craiova, "fiind secetă şi lăcuste", boierii pământeni au făcut două sfeşnice de argint închinate sfântului[225].

Atingerea moaştelor semnifică un moment de mare intensitate religioasă în pietatea şi devoţiunea colectivă. Acest exerciţiu de veneraţie s-a făcut fie pentru dobândirea unei acţiuni taumaturgice (în cazul bolnavilor), fie pentru obţinerea obişnuitei binecuvântări din partea sfântului respectiv. De cele mai multe ori, atingerea moaştelor în ziua hramului sfântului devine un mare fenomen de masă, de **contagiune** în planul trăirii religioase: "Sunt peste 160 de ani - spunea Gion în "'Istoria Bucureştilor" (1899) - de când sfântul [Sf. Dumitru Basarabov - n.n.J a primit marea naturalizare bucureşteană şi e patronul Bucureştilor şi de atunci şi până astăzi popularitatea lui nu s-a ştirbit nici cât o fărâmiţă, şi azi tot ca şi acum un veac şi jumătate, în preziua sfântului Dumitru, ba

---

223 224 *Călători străini,* voi. VI, p. 222. , p. 483. G. Ştrempel, *op. cit.,* p. 181.

chiar cu 3 - 4 zile înainte, colina Mitropoliei mişună de **lume. Toţi se îmbulzesc să sărute mâna sfântului** (s.n.)"""".

Alteori, atingerea moaştelor pentru obţinerea binecuvântării marchează puternic trăirea religioasă a individului. Acelaşi Paul de Alep. vizitând Mănăstirea Călui. notează: ""Dimineaţa devreme. în ziua sărbătoarei Adormirii Maicii Domnului am simţit aghiazma şi am **primit o binecuvântare de la mâna dreaptă a Sf. Nicolae** (s.n.). care are toate degetele întregi şi aceste degete, oricât de minunat poate să pară aceasta, sunt unele întinse, altele îndoite în forma unei mâini de episcop când dă binecuvântarea ..."""[7] sau. vizitând mănăstirea Căldăruşani. tot el notează: "Aici se află într-o raclă Sf. Mitrofan. Patriarhul Alexandriei şi noi **am primit binecuvântarea de la preacinstita sa ţeastă** (s.n.)""" .

O posibilă reconstituire a unei **hărţi hagiografice** a bisericilor şi mănăstirilor deţinătoare de moaşte (întregi sau fragmente de moaşte) redă următoarea distribuţie pe regiuni sau ţinuturi istorice " :

---

[226] D. Casei li. *op. cil..p.* 100.
Călători străini.... voi. VI. p. 222.
Ihideni, p. 235.

22') Băcăuani şi G. Iacob. *Ghidul schiturilor, mănăstirilor şi aşezămintelor monahale cu moaşte şi icoane făcătoare de minuni,* bel. Fund. Anastasia. Bucureşti, 1995, passim: cf. şi G. Băbuţ. *op. cil.,* passim.

Ţinut	Nr. Locuri	Din care:		
		întregi	Fragmente	InOegi-Fragmente
Transilvania	1		1	
Banat	3	1	I	1
Moldova	12	10	t	
Muntenia	8	5)	4	1
Oltenia	7	1	6	
Dobiogea		2		
TOTAL.	33	17	14	->

în afară de aceste tipuri de deţinători de moaşte, se pot detaşa două situaţii aparte, care pot completa imaginea cultului moaştelor. Prima este cea legată de incertitudinea locului de existenţă a moaştelor şi anume "moaşte tăinuite de teama invadatorilor", cum este cazul celor ale cuviosului Rafail de la Agapia (sec. XVII) şi ale cuvioşilor Iosif şi Chiriac de la Bisericani (sec. XVII). A doua situaţie este cea reprezentată de moaşte care s-au împărţit între credincioşi ("In domibus laieorum teneant"'): Sf. Ghelasie (sec. XIV) de la Râmeţi - Transilvania, sihastrii Neofit şi Meletie (sec. XVIII) de la Mănăstirea Cozia. Acest aspect conferă cultului moaştelor o dimensiune **extraeclezială.** încadrabilă în fenomenul talismanului, amuletelor cu proprietăţi apotropaiee ("ad suam protectionem")"" şi. urmare a acestui fapt. veneraţia "privatim" a relicvelor a fost acceptată de biserică ca un bun câştigat prin cutumă" .

---

^ CJ. I. C. Snoek, *op. cil.,* p. 71.

N. Hermann - Mascard, *Lcs reliques des sainles. Formaliun cutumiere d'un tlroii.* Paris. 1975. p. 327.

4. Cultul crucii. Cultul icoanelor

a. Crucea în viaţa creştină este un simbol întemeietor şi emblematic, în preajma căruia se desfăşoară un fenomen religios, articulat de cele trei mari funcţiuni promovate de semnul crucii: "mijloc de sfinţire, de binecuvântare şi prilej de închinare"[232]. Veneraţia sau cultul crucii rămâne funcţiunea cea mai la îndemână de a exprima devoţiunea şi sensibilitatea religioasă colectivă. Cultul crucii se înscrie în perimetrul devoţiunilor cristocentrice, cu trimitere directă la patimile Mântuitorului, în care "devoţiunea **crucii în realitate** (s.n.) - proliferarea fragmentelor din adevărata cruce a lui Hristos - coexistă cu cea **figurativă** (s.n.)"[233] (pelerinajele la diverse cruci, înălţarea sau construirea de cruci etc). Pe de altă parte, devoţiunea figurativă a plasat în subconştientul colectiv "imago cruciş", care generează în reprezentările colective sensuri inepuizabile, de la cel dramatic, "al supliciului pe cruce" până la cel "soteriologic de împlinire a misterului redempţiunii şi până la cel triumfal al puterii cosmice a crucii"[234].

Cultul crucii se valorizează în **gestică, imagine, simbol,** existând o anumită dificultate în a degaja sau a distinge cu tranşantă particularităţile fiecăruia. în durata lungă, crucea sau sfânta cruce a fost asumată în trăirea religioasă "printr-o înţelegere tainică şi

---

"' D. Stăniloae, *Sfânta cruce ca mijloc de sfinţire şi de binecuvântare şi ca prilej de închinare,* în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 2, 1982, p. 172 - 173; cf. şi N. Dură, *Crucea în lumina tradiţiei dogmatice, canonice şi liturgice a Bisericii Ortodoxe,* în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 2, 1982, pp. 299 - 328.

[233] R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe,* c. 1215 - c. 1515, Cambridge University Press, 1995, p. 143.

[234] Al. Dupront, *Du Sacre,* Gallimard, Paris, 1987, pp. 129 - 131.

unanimă"[235], dobândind o identitate proteică, care, prin sensurile şi formele ei multiple, domină viaţa creştinului. Există o alternanţă între forma interioară şi cea exterioară a cultului crucii. în care toate cele trei elemente care valorizează cultul crucii se interferează. Crucea este prezentă în rugăciune, "'însuşi semnul sfintei cruci este o rugăciune""[6]; crucea este "mijloc psihologic de sugestie, care îndoieşte şi trăieşte puterile omului. Astfel, în momente de cumpănă ale vieţii, care sunt însoţite de un accentuat sentiment religios, semnul crucii îmbărbătează şi întăreşte'". In viaţa cotidiană, creştinul ortodox "înţelege să utilizeze puterea crucii şi la începutul oricărei lucrări şi al oricărui pas" "' . Ea sancţionează jurăminte, acte oficiale, fiind emblema şi semnul unei solemnităţi individuale şi colective seculare, care invocă, prestigiul irecuzabil al crucii.

Crucea a populat plenar universul imagistic al lumii româneşti. Astfel, într-o însemnare din 1931, se relatează: "în Ardeal, troiţele de la răspântii arată cât de mult s-a înţeles puterea ei împotriva valurilor zbuciumate ale vieţii. Acolo şi casele românilor au cruce, cum am văzut prin părţile Braşovului şi ale Sibiului, încă înainte de război. La Tulgheş şi înspre Borsec am văzut până şi pe casele creştinilor, coloanele albe, aşezate în formă de cruce în mijlocul olanelor roşii. La noi, în Regat, sunt sate mai ales pe Valea Bistriţei cu cruci mari de piatră, împrejmuite sau nu, încadrate de chioşcuri, mari, spaţioase ... unde se adună tot satul şi vecinii de prinprejur la anumite zile pe an pentru oficierea Sf. Maslu de obşte şi ospătarea străinilor"[2,8]. în zona de vest a ţării, în

---

Gh. Verşescu, *Crucea în tradiţia poporului nostru,* în "B. O. R.'\ XUX, 1931, p. 595. *Ibidem.*

[237] *Ibidem,* p. 596.

[238] *Ibidem,* p. 598.

decoraţia frontoanelor caselor ţărăneşti, specifică "barocului popular bănăţean", semnul crucii este prezent începând cu sec XVIII [9]. Există, însă, şi forme particulare, idiomatice. în imagistica lumii rurale ale simbolului crucii. Astfel, în Bucovina, înainte de Bobotează, se fac cruci din gheaţă, adică din apa pusă la îngheţat în formă de cruce. Apa este adusă din pârâurile din munţi pentru că este mai limpede şi mai curată, crucile astfel realizate aşezându-se în curtea bisericii sau la hotarul satului.

In sensibilitatea religioasă a ţăranului român, crucea se decelează cu multitudinea ei de sensuri. Luând ca exemplu modul în care este percepută crucea în raporturile ei cu **"drumul şi răscrucea drumurilor"** - care poate concentra prin transfigurare **drumul vieţii omului** - se pot releva cele mai semnificative valenţe asociate cultului crucii. Astfel, dintr-un eşantion de informaţii provenite din lumea ţărănească a sec. XX, se pot repertoria următoarele funcţiuni ale crucii: a. **crucea îndrumătoare** - "la răspântii se pune cruce, că vezi, e loc gingaş. Ştii că acolo nu e loc hotărât ... e loc slab că nu ştii unde s-o iei'" sau "se pune cruce la răscruce ... să se-nchine omul şi **s-apuce pe drumul al bun (s.n.) ..."; b. crucea probatoare** - "la răspântii se pune cruce, că unul o ia într-o parte, altul în altă parte; de aia se închină ... la răspântii e un loc aşa **ca la o probă (s.n.)"; c. crucea exorcizatoare** - "se pune cruce la răspântie ... **să nu se apropie Necuratul** (s.n.), că la tot locul unde se taie drumul e locul lui"; d. **crucea salvatoare** - "când am fost la Zărneşti, colo la Predeluş, unde se desface drumul, a ieşit din pădure aşa o umbră. Era pă sară, nu tomna întuneric. M-am băgat sub acoperiş, lângă cruce. S-a slobozit-parcă o lumină şi **umbra a fugit (s.n.) ..."; e. "troiţa şi fântâna,** ca simbol al

---

"[9] M. Teleguţ, *Crucea ca element decorativ în arhitectura populară bănăţeană,* în "Mitropolia Banatului", XVII. nr. 7 - 9, 1967, pp. 485 - 487.

benedicţiunii şi abluţiunii - "acolo la răscruce pun oamenii troiţă şj sapă fântână ... unde e troiţa, Necuratul nu-şi face de lucru. Să face şi fântână la răscruce, că-i loc de hodină şi e pomană pentru drumeţi" . Această informaţie se poate alătura unei însemnări din 1794 a călătorului englez J. Dallaway, care a remarcat crucile de la marginea drumului, precum şi "aghiazmele" sau izvoarele sfinţite, ocrotite de un mic adăpost, unde "drumeţii se răcoreau după osteneala drumului, rostind şi câteva rugăciuni"[241]. în egală măsură, sintagma cruce - fântână, cruce - izvor încorporează elemente din anamneză **creştină,** "ca aducere aminte de izvorul vieţii şi al nemuririi Mântuitorului Hristos"[242].

Dintr-o analiză a unei serii de 90 de cruci de piatră, aşezate în nord - vestul Munteniei (sec. XVII - XX), se poate configura o **topografie a crucilor,** distribuită pe trei criterii: extravilan, intravilan şi locuri sau spaţii cu semnificaţii religioase şi sociale.

1. **Extravilan:** lângă poduri, la răspântia drumurilor, la începutul drumurilor, la locuri de popas ale ""oierilor şi marfagiilor", în vadul morilor sau la mori, lângă fântânile de-a lungul drumurilor, pe drumul spre vămi, în vârful unor vâlcele, pe dealuri sau stânci din zona muntoasă, la locuri de vamă, la confluenţa a două ape curgătoare, drumuri spre posade (locuri de trecere spre Transilvania), lângă hanuri şi poşte etc.

E. Bernea, *Cadre ale gândirii populare româneşti,* Bucureşti, 1987,

A. Jivi, *însemnări despre biserici şi mănăstiri din Ţara Românească în jurnalul de călătorie al unui preot englez la 1794,* în "Biserica Ortodoxă Română", XCIX, nr. 7 - 8, 1981, p. 916. ^ " G. Verşescu. *op. cit.,* p. 599.

Pr. Ilie G. Diaconescu, *Reliefuri şi inscripţii pe cruci de piatră feudale în nord - vestul Ungrovlahiei,* în "'Glasul Bisericii", XXVIII, nr. 7 - 8, '969, pp. 853-882.

2. Intravilan: lângă case, lângă biserici, lângă garduri ale şcolilor şi bisericilor, în apropierea gospodăriilor, lângă fântâni din /atra satului sau din zona intravilană, în cimitire etc.

3. **Locuri şi spaţii cu semnificaţii religioase şi sociale:** pe ocul vechilor biserici dispărute ("în vatra prestolului vechii biserici ie lemn nimicite de ape înainte de 1802"), în loc de rugă şi)opas, în locuri de "jurământ al pârgarilor", în locuri dedicate >atronilor breslelor, în locuri care amintesc răscumpărarea de umânie ("la 1642 sătenii dragosloveni şi-au răscumpărat cu 3000 le galbeni întinsele proprietăţi stăpânite din tată în fiu" de la "banul [r]eodosie şi Negoiţă Postelnicul"[2] [5]), în loc de piatră de hotar pentru noşii, în locuri ce amintesc de "tăinuiri şi băjenie", în locul tragerii în ţeapă pentru neplata de bir şi fugă").

Aşadar, locurile de ridicare a crucilor articulează un spaţiu ;eografic printr-un simbol sau reper creştin, care transmite indirect omportamentul şi trăirea religioasă a comunităţilor dintr-o anumită onă.

Actul ridicării de cruci are caracteristicile unui **act ctitorial** in nuce", care, dincolo de caracterul votiv inscripţionat pe cruce, xează şi **un hram al ctitoriei,** al sfinţilor şi sărbătorilor cărora le-a)st dedicată crucea şi, în consecinţă, opţiuni în fenomenul agiologic. Distribuirea sfinţilor fixaţi drept hram al crucilor se rezintă astfel:

---

[4] *Ibidem,* p. 875.
[5] *Ibidem,* p. 867.

Numele sfântului	Nr. cruci dedicate
Sf. Nicolae	22
Sf. Măria	16
Sf. Paraschiva	14
Sf. Mihaii şi Gavril	5
Sf. loan Botezătorul	5
Sf. Gheorghe	2
Sf. Dumitru	1

Alături de sfinţii individuali de hram, există şi asocieri de sfinţi, după cum urmează: Sf. Nicolae şi Sf. Paraschiva, Sf. Măria şi Sf. Nicolae, Sf. Nicolae şi Sf. Teodor Tiron, Sf. Dimitrie şi Sf. Paraschiva, Sf. loan Botezătorul şi Sf. Mihaii şi Gavril. Se poate constata prestigiul mare de care se bucură Sf. Nicolae,. atât ca sfânt de hram individual, cât şi ca sfânt asociat.

Un alt palier de analiză poate fi oferit de **lectura sinibolisticii şi decorativismului,** precum şi de **lectura inscripţiilor** de pe crucile de piatră. Prima lectură detaşează un grup de elemente decorative, exprimate prin **stilizări geometrice:** "incizie dreaptă, şerpuită sau dinţată, acolada, butonul, perla, meandrul, spirala, cercul dublu, întreit ... pătratul, torsada"[246], **motive zoomorfe,** cu trimiteri în simbolistica creştină (vulturul, porumbelul, cocoşul), **stilizări florale:** crinul, scaiul, laleaua, acantul, palmete etc. Sunt prezente şi alte elemente de **simbolistică** creştină şi precreştină: "ancora, arcul, soarele, luna, stelele, cununa, lancea, cupa, buretele, trestia". în general, decorativismul crucilor de piatră poate fi evaluat din perspectivă barocă, care sintetizează

---

[246] *Ibidem,* p. 855.

lemente artistice **orientale, bizantino-slave** şi de factură opulara [247].

Lectura inscripţiilor de pe cruce relevă o retorică tereotipă a textului, compus dintr-un prim nivel monogramatic şi pigrafic, unde sunt prezentate iniţialele Trinităţii sau ale Iui lisus Iristos, precum şi o serie de iniţiale ale unor versuri imnograflce. In al doilea nivel are un caracter discursiv şi este structurat în trei ărţi. în prima parte este cuprinsă invocaţia Sfintei Treimi, prezentă 1 variate forme: "Cu voia Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh", "întru urnele Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh", "Slavă Tatălui, Fiului şi fântului Duh" etc. A doua parte cuprinde menţiunea actului itorial, cu nominalizarea sfântului de hram şi a ctitorilor. în partea treia este cuprinsă pe scurt rugăciunea de iertare şi benedicţiune:)omilui gospodi", "miluieşte-ne, Doamne". Din vocabularul iraţiunii ctitoriale se pot evidenţia o serie de denominaţiuni ale ucii ce transmit diverse accente ale devoţiunii: "cruce", "Sf. uce", "Sf. şi dumnezeiască cruce", "Sf. slăvită cruce", "Cinstită uce". "Cinstită şi de viaţă făcătoare cruce" etc. Acţiunea ctitorială te transpusă în termeni ce relevă jertfa ctitorului: "s-au ostenit", -au silit", "s-au nevoit" etc.

Dincolo de stereotipia retoricii inscripţiilor, se pot repera şi teva menţiuni ce particularizează momente şi semnificaţii în Itul crucii. Astfel, pe o cruce ridicată în 1660, alături de textul iginal, pe una din laturile crucii sunt trecuţi eroii locali ai oboiului reîntregirii din 1916 - 1919. Se realizează, aşadar, o **tensiune** a semanticii sacralităţii crucii, atât în plan virtual - ituri de ctitorii eternizaţi în texte din 1660 sunt incluşi, în acelaşi ntext simbolic, votiv, soldaţii căzuţi în război, al căror martiraj :e asumat în sens creştin - cât şi în plan cronologic, deoarece

---

Ibidem.

mesajul explicit al crucii este prelungit de la 1660 la 1919. Particularităţile cultului crucii, agregate de funcţiunile şi semnificaţiile ei în pietatea colectivă, sunt surprinse şi în alte inscripţii. Astfel, pe crucea ridicată la 1700 de Constantin Brâncoveanu la Dâmbovicioara, se află inscripţia: "S-a ridicat această cinstită şi dumnezeiască cruce şi întru **pomana** (s.n.) Măriei Sale ... când au fost 22 de ani de la domnia Măriei Sale, înţelegând Domnia Sa cum iaste drumul Braşovului şi întâmplându-se călătorilor **multă primejdie** (s.n.), fiind ispravnic la Câmpulung Niculae, i-au poruncit Măria Sa ca să ridice [crucea n.n.] ..."[248]. Se pot desprinde în acest caz două funcţii ale crucii şi anume una **expiatoare,** crucea fiind ridicată întru "pomana Măriei Sale" şi una **exorcizatoare,** în sensul că ridicarea crucii s-a făcut pentru înlăturarea primejdiilor din drumul călătorilor spre Braşov.

O dublă semnificaţie a simbolului crucii se poate regăsi şi în inscripţia din 1711 de pe o cruce ridicată tot la Dâmbovicioara: "Această sfântă cruce s-au ridicat în slava Domnului nostru Iisus Hristos de ... domn Io Costandin Brâncoveanu **Ia 23 de ani ai domniei** (s.n.), când **au făcut şi podul** (s.n.) ... peste Dâmboviţa ..."" . Astfel, crucea ridicată exprimă **gratitudinea** faţă de Dumnezeu a voievodului la împlinirea celor 23 de ani de domnie, iar, pe de altă parte, crucea este semnul invocării **benedicţiunii** asupra construcţiei podului peste râul Dâmboviţa. Una din funcţiunile esenţiale ale crucii este aceea de **luptătoare împotriva răului,** semnul crucii însemnând victoria binelui şi a credinţei asupra diavolului. într-o inscripţie din 1726 de pe o cruce ridicată la Gorgani se menţionează: "armă şi trofeu împotriva diavolului,

---

[248] *Ibidem.* p. 865.
Ibidem, p. 866.

crucea Ta o ai dat nouă"[250]. Pe o altă cruce din aceeaşi localitate se află înscrise următoarele cuvinte: "Blestemu-te pre tine, Domnul, diavole cu sfânta şi cinstita şi dumnezeiască cruce ..."[251] Se reliefează, pe de o parte, exorcizarea şi maledicţiunea răului, iar, pe de altă parte, crucea înălţată în cinstea şi slava Iui Dumnezeu transmite valenţe apologetice, ce stau sub semnul lui "'ecclesia triumphans". O altă funcţiune a crucii este aceea de **a fixa şi sancţiona** decizii seculare. La 1670 este ridicată o cruce Ia Rucăr, cu prilejul unei tranzacţii de proprietate funciară: "Să se ştie cum am cumpărat aceşti 6 fraţi moşie sforind-o ..."[252] sau Ia 1764 s-a ridicat o cruce la Berbeşti (Vâlcea): "Să se ştie că iaste moşia popei Vladului în jos stânjeni 67" . Aceleaşi trimiteri spre raţiuni seculare le are şi crucea protectoare a oştirii, a luptelor purtate de creştini. La 1632, Leon Vodă ridică o cruce închinată Sf. Gheorghe,)rotectorul armatelor" .

Crucea cu valenţe **taumaturgice** este prezentă frecvent în ensibilitatea şi percepţia religioasă a comunităţilor. în localitatea ^oslogeni (lângă Feteşti) există o cruce de piatră la ieşirea din sat e câmp. Ea a apărut aici în perioada 1730 - 1750 şi, conform ■adiţiei populare, "crucea de piatră a crescut singură acolo unde se flă ... în fiecare an creştea cu câte 2 centimetri, ajungând la 2 metri îălţime", iar, la "marile sărbători, când rugăciunile sunt deosebit 2 puternice, crucea se umple de ulei, care are proprietăţi

---

[1] *Ibidem,* p. 868.
Ibidem. ' Ibidem, p.
871.
Ibidem, p. 876.
Cf. V. Gomoiu şi V. Plătăreanu, *Le croix dans le folklore medicale umaine,* Brăila, 1938.

tămăduitoare" asupra creştinilor care "vin în pelerinaj din toate colţurile ţării spre a-şi afla leac şi alinare în boli şi necazuri"[255].

Crucea, ca **formă şi realizare materială,** se prezintă într-o mare diversitate, acest simbol fertilizând imaginaţia creatoare a creştinilor. Astfel, se poate constata un fenomen legat de **antropomorfismul crucilor.** în Ticvanul Mare (jud. Caras - Severin), începând cu secolul al XVIII - lea, crucile cioplite în piatră, prin forma lor, "dau interpretarea figurii celui defunct. Aproape fiecare om îşi are felul său de cruce, care i se potriveşte mai bine, bărbaţii, femeile, moşii, copiii, fetele şi junii îşi au cruci croite după fizionomia lor." Crucea "bărbaţilor are pieptul mai lat şi umerii mai puternici, semn că el e pavăza familiei. Soţia are ţinută tot aşa de falnică, dar umerii sunt mai gingaşi şi brâul e strâns mai subţire, din care cauză pieptul aduce şi mai mult a inimă. Crucea copilului e mai mică, trăsăturile ei sunt de bărbat, dar mai puţin dezvoltate ..."[256]. Pietatea populară a conferit, aşadar, cultului crucilor valenţele unor "documente sufleteşti"[257].

Tot din perspectiva materialităţii lor, execuţia crucilor a configurat o anumită categorie profesională şi anume **crucerii.** în localitatea Salcia (jud. Dolj), crucerii, dincolo de exerciţiul strict artizanal, erau oameni de un **prestigiu aparte,** "curaţi sufleteşte şi trupeşte, cei mai reprezentativi din neamul lor, cei mai talentaţi, fără vreun defect fizic şi moral". Este cunoscut în tradiţia locului exemplul unui crucer care a jurat strâmb la un proces. Neamul acestuia "s-a stins şi chiar crucea sa, după ce a murit, s-a înnegrit şi

---

255 *Icoane făcătoare de minuni şi vindecători din România,* Total Press, Bucureşti, 1997, p. 73.

V. Birou, *Crucile de piatră din cimitirul Ticvanul Mare,* în "Mitropolia Banatului", XV, nr. 1 - 3, 1965, p. 155.

Ibidem, p. 156.

a putrezit" ^ . Pe de altă parte, profesiunea de crucer include un anumit mister, un anumit ermetism, întrucât "oamenii nu vorbesc uşor despre meseria lor, care implică anumite tabu-uri"[259].

Complexitatea şi omniprezenţa cultului crucii în pietatea colectivă califică comunitatea creştină în expresia ei cea mai elementară. într-o predică versificată din 1832, acest aspect este transpus emblematic:

"Şi orice în lume să sfinţeşte **Tot crucea**
(s.n.) le blagosloveşte."[260]

b. Icoana concentrează imaginativul religios, fiind o adevărată "teologie în imagine". Ea egalează prestigiul cuvântului evanghelic cu imaginea "revelaţiei divine"[61] şi instituie, de asemenea, un anumit tip de comunicare între om şi divinitate. Din perspectiva trăirii religioase, ea semnifică "Prezenţa şi întâlnirea" cu divinitatea, este o epifanie şi "după cum în Euharistie, forma pâinii şi vinului nu este Hristos, ci locul prezenţei sale reale, la fel icoana nu este Hristos, ci locul prezenţei Sale duhovniceşti"[262]. Imaginea obiectivată în icoană este o imagine aparte, inconfundabilă, în sensul că "nici o imagine nu este mai silenţioasă precum cea a icoanei; în sobrietatea ascetismului său ea nu reprezintă, ci prezintă"[263].

---

[258] M. Constantin, *Crucile de la Salcia,* în "Datini", nr. 1, aprilie, Bucureşti, 1993, p. 40.

[259] *Ibidem.*

[260] M. Moraru, C. Velculescu, *Bibliografia analitică a literaturii române vechi,* voi. I, ..., p. 158.

[261] M. Quenot, *Icoana. Fereastră spre absolut,* Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993, p. 11.

[262] *Ibidem,* p. 109.

[263] Al. Dupront, *op. cit.,* p. 135.

Icoana a creat un fenomen religios specific pietăţii colective şi anume cultul icoanelor, care, în esenţă, este o formă de manifestare a sentimentului religios, de exprimare a emoţiei şi trăirii religioase în faţa divinităţii prezente în icoane. Cinstirea nu se adresează icoanei propriu - zise, "nu se îndumnezeieşte icoana", ci celui care este reprezentat în icoană. Există - în funcţie de subiectul transfigurat în icoană - o anumită gradualitate în derularea cultului icoanelor: "Pe Mântuitorul în cult de **adorare** (s.n.), pe Sfânta Fecioară în cult de **supravenerare** (s.n.), pe sfinţi în cult de **venerare** (s.n.)"[264].

Prezenţa icoanelor în comunităţile credincioşilor este reprezentată, în principal, de două locuri esenţiale: biserica şi casa credincioşilor. Topografia icoanei în casa credincioşilor este conturată de prezenţa în fiecare cameră a unei icoane, "sau măcar icoana sfântului patron al familiei sau o icoană a Maicii Domnului, care ocupă, de obicei, colţul de răsărit al camerei şi sub care arde o candelă" [65]. Acest colţ este socotit şi un "unghi de frumuseţe"[266]. **Locul şi icoana** formează o sintagmă ce concede o dublă semnificaţie: sacralizarea prin locul icoanei, dar şi consacrarea locului prin icoană[267].

Pe de altă parte, icoana este o prezenţă vie, participativă în exerciţiul pietăţii. Ea presupune o **gestică şi un ritual** aparte, din partea credincioşilor: semnul crucii, sărutul icoanei, îngenuncherea, rugăciunea, aprinderea lumânării sau candelei din faţa icoanei, toate

---

Arhid. Prof. I. Ganea, *Despre sfintele icoane (Icoana ortodoxă),* în "Ortodoxia", XXXIV, nr. I, 1982, p. 94. •

M D. Radu, *Icoanele în istoria artei bisericeşti şi a cultului creştin °H°dox,* în "Studii teologice", XXVII, nr. 5 - 6, 1975, p. 433. "^ P. Evdochimov, *L 'artde l'icone.* Paris, 1972, p. 23. l Al. Dupront, *op. cit,,* p. 137.

[*

acestea definesc o "comuniune cultuală"[268] între credincioşi şi divinitate, iar în planul sensibilităţii religioase generează un "tropism de imaterialitate"[269] şi atemporalitate.

Literatura teologică dedicată icoanelor fixează o serie de reguli ale pietăţii şi ale exerciţiului religios legate de cultul acestora. în câteva extrase de legiuiri din Pravilele lui Matei Basarab din sec. XVII, sunt făcute precizări atât în ceea ce priveşte materialitatea icoanelor, cât şi referitoare la limitele cultului icoanelor. Astfel, în primul caz, sunt orânduite reguli "pentru sfintele icoane, care vor fi foarte stricate, ce să se facă din dânsele", adică în ce măsură icoanele deteriorate pot fi înlăturate fără ca identitatea lor sacrală să fie afectată. Apar, apoi, o serie de reglementări care cenzurează "îndumnezeirea icoanei", cultul în sine al icoanei: "Pentru sfintele icoane ce arată ca să ne închinăm lor cu dragoste şi osârdie, iară nu **cu slujire** (s.n.)"[270]. Există o atenţie perseverentă a bisericii în spiritul dogmaticii lui Ioan Damaschin, ca fenomenul cultului icoanelor să nu decadă într-o venerare a materialităţii ei. Chestionarea raportului dintre idoli şi icoane sfinte este soluţionată prin susţinerea de către biserică a veneraţiei dematerializate, icoana fiind "fereastră spre transcendenţa dumnezeiască"[271].

în literatura religioasă cuprinsă în miscelaneele manuscrise, care au un pronunţat circuit popular, sunt fragmente sau capitole dedicate cultului icoanelor. Astfel, într-un miscelaneu din sec.

---

[268] *Ibidem. Ibidem,p.*
[269] 138.
[270] Pr. Dr. Ioan Mircea, *Idoli sau icoane sfinte?,* în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 1, 1982, pp. 41 -55.
[271] Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Idolul ca chip al naturii divinizate şi Icoana ca fereastră spre transcendenţa dumnezeiască,* în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 1, 1982, p. lOetsq.

XVII, există un text despre iconoclasm, intitulat "Parte pre ce vreme scornit iconoborenie şi care împăraţi s-au făcut iconobornici şi care săboară din toată lumea pentru aceasta fură procleţi", precum şi o însemnare cu valoare propedeutică privind cultul icoanelor: "Caută şi proloage că vei afla destul de **sfintele icoane** (s.n.) şi de sfânta cruce, că sunt şi însemnate une locuri cu semne pe de laturi ..." [272] . In aceeaşi zonă a literaturii religioase populare, ca extrase din cronografe, se plasează şi "Legenda icoanelor" [7]\

O altă direcţie a literaturii religioase privind cultul icoanelor este înscrisă de lecturile apologetice, în cadrul cărora rostul icoanelor în pietatea credincioşilor este contrapus încercărilor calvinismului din Transilvania de a eradica acest cult din viaţa religioasă a ortodocşilor români. Astfel, într-o predică transilvăneană din prima jumătate a sec. XVII, se pledează pentru cultul icoanelor şi în care, totodată, se poate detecta o sensibilitate religoasă, specifică epocii respective. Predica etalează funcţiile principale ale icoanei. în primul rând, ea este percepută ca o adevărată **"bible - image",** prin care se cunoaşte Sfânta Scriptură de către cei iletrizaţi: "Deacă le vedem, ţi-s de folos icoanele decât Scriptura, că cărtulari-s puţini şi proşti-s mulţi şi **icoanele-s cărţile proştilor** (s.n.)". Un al doilea set de funcţii este legat de valenţele **exorcizatoare, catartice** ale icoanei: "Deacă le vedem, noi ne uităm **de grija lumii** (s.n.) şi ne aducem **aminte de Dumnezeu** (s.n.)" sau "Deacă le vedem, nouă ne **iau gândurile cele rele** (s.n.) de la inima şi intră frica lui Dumnezeu la inimă". în al treilea rând, icoanele sunt un suport irecuzabil de consolidare a credinţei şi a convingerilor religioase: "Când le vedem, nouă ni să **mai adaugă credinţă** (s.n.), că cu urechile ascultăm cuvântul lui Dumnezeu,

---

[272] [273] I. Bianu, *Catalogul manuscriptelor româneşti,* tom I, ..., p. 96 - 97. Cf. Em. Grigoraş, *Povestiri din cronografe,* Bucureşti, 1933.

dară cu ochii vedem lucrul lui Dumnezeu şi lucrul ce-I auzi şi-1 vezi **mai lesne** a-1 **crede** (s.n.) iaste". în al patrulea rând, icoanele provoacă o **transpoziţie** a credinciosului într-un cadru de acută trăire religioasă: " ... Când mergem în beserică, nouă ne pare c-am intrat **într-o altă împărăţie** (s.n.), unde vedem icoanele şi ne uităm de alte lucruri lumeşti până suntem acolea, ce ne aducem aminte de Dumnezeu"[274]. în aceeaşi direcţie apologetică, care înscrie, implicit, constrângerile sau cenzura dogmatică şi de erminie, se plasează percepţia **alterităţilor confesionale** prin intermediul icoanelor. Astfel, în actele conferinţelor şi instituţiilor ecleziastice de la sfârşitul secolului al XIX - lea din cuprinsul Mitropoliei sibiene, se remarcă faptul că în Protopopiatul Abrud, unele icoane "îl reprezintă pe Domnul într-o formă de caricatură", după cum în Protopopiatul Dejului se constată că unele icoane nu erau conforme "tipicului bizantin, precum Adoraţiunea trupului lui Iisus Hristos, Adoraţiunea inimii lui Iisus Hristos şi Adoraţiunea inimii Fecioarei Măria, care au fost realizate la mănăstirea greco - catolică de la Nicula"[275].

Uneori, documentele mărturisesc trăirea directă a cultului icoanelor, impactul icoanei în planul conştiinţei şi comportamentului religios. într-o scrisoare din 1823 a Ecaterinei Gane către soţul său, banul Ioniţă Gane, se menţionează hotărârea acesteia de a se refugia în mănăstire după ce a gustat "dulceţile lumii" pe parcursul unei vieţi în care a "scârbit pe Dumnezeu". Primul gest în această decizie a refugiului în mănăstire este de a

---

[274] R. Constantinescu, *O veche predică transilvăneană despre cinstirea sfintelor icoane,* în "Mitropolia Banatului", XXVIII, nr. 7 - 9, 1978, p. 6 - 7.

[275] Mitropolia Ortodoxă Sibiu, Arhiva Consistoriului, 1889, Protopopiatele Abrud şi Dej. , ;

îngenunchia şi a-şi mărturisi pocăinţa în faţa icoanei Sfintei Măria: "Apoi, iar, închipuind o cuviincioasă şi după dreptate punere la cale, pentru folosul petrecerii noastre aceşti monahiceşti, te rog să am cinstit răspunsul dumitale pentru mângâierea mea, cu care dinpreună **să cad Ia icoana Maicii Domnului** (s.n.) ca să aduc jertfă ciolanele mele cele spurcate, să hărăzesc şi inima mea cea plină de răutăţi ..."[276].

Cultul icoanelor îşi are pregnanţa în dimensiunea **taumaturgică, miraculoasă** a diferitelor icoane. Asocierea icoanelor de minuni intră în zona unui **"survoltaj"** al trăirilor religioase. Icoanele făcătoare de minuni sunt subsidiarităţi ale atotputerniciei divine, transmit puterea făcătoare de minuni a divinităţii. Asocierea dintre icoanele făcătoare de minuni şi divinitate transcede, uneori, materialitatea în imaginarul religios. La mănăstirea Neamţ există o icoană din seria "Hodighitria", donată în 1407 lui Alexandru cel Bun de împăratul Ioan al VIII - lea Paleologul, care datează din sec. VII şi face parte din categoria icoanelor "Acheiropoite, care nu au fost create de mâna omului şi cărora li se atribuie capacitatea săvârşirii de minuni"[277]. în contextul teologiei icoanelor, elaborată de Sf. Ioan Damaschin, săvârşirea de minuni, alături de rolul instructiv sau de educaţie religioasă, conferă icoanelor o **funcţie harică,** adică au în ele "harul dumnezeiesc şi puterea facerii de minuni"[278]. însemnările documentare mărturisesc în mod frecvent acest fenomen în mediul

---

Preot C. Mătase, *Icoane de demult,* în "Convorbiri literare", LXVII, 1 ian. 1934, p. 813-814.

277 M. Drăgotescu, *Drumuri la mănăstiri moldave,* Ed. Abeona, Bucureşti, 1992, p. 86; cf. şi M. Vlasie, *Drumul spre mănăstiri,* Ed. Uranus, Bucureşti, 1992.

278 Pr. D. Fecioru, *Teologia icoanelor la Sfântul Ioan Damaschin,* în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 1, 1982, p. 40.

religios românesc. Astfel, Paul de Alep (sec. XVII) notează că, la mănăstirea Golia din Iaşi, "icoana Maicii Domnului este foarte veche, este o operă de artă, în jurul ei sunt reprezentate cele 24 de icoane ale Acatistului, mâinile şi braţele Maicii Domnului sunt de aur curat. Doamna [Ecaterina, soţia lui Vasile lupu - n.n.] a dăruit mult în cinstea icoanei, căci fiul ei, voievodul Ştefan, căzând bolnav de o boală grea, a fost adus înaintea acestei icoane şi **pre dată s-a vindecat** (s.n.). In cinstea acestei icoane arde neîncetat o candelă de argint aurit" . Menţionarea funcţiei taumaturgice a icoanei este dublată de prezentarea veneraţiei adusă acesteia, prin darurile făcute de către beneficiarii actului taumaturgic. în fenomenul pietăţii colective sunt menţiuni în care funcţia taumaturgică a icoanei este supralicitată, în sensul că icoana cu valenţe harice pronunţate dobândeşte o identitate antropologică, **interactivă,** se reifică ca o componentă vie în viaţa şi trăirea religioasă. Astfel este exemplul icoanei de la Pârâul Icoanei (sec. XVIII), care fusese destinată a fi aşezată pe marginea pârâului pentru a opri accesul femeilor la Sihăstria. Ulterior, icoana a fost aşezată în biserica lui Dragoş - Vodă, dar "de câte ori fu atârnată într-un cui din păretele acesteia, a doua zi dimineaţa se afla căzută jos. Astfel s-a întâmplat un timp mai îndelungat, până ce în urmă fu scosă afară din biserică şi aşezată deasupra uşei cu faţa unde a fost pusă de către călugării Teodosie şi Sila, anume ca să poată căuta spre acest pârâu..."[280].

Icon lacrymans este cel mai frecvent tip de icoană venerată, care a avut un impact deosebit în sensibilitatea religioasă a comunităţii. Tipul de icoană care lăcrimează este răspândit pe întreg teritoriul românesc. Lacrima, în simbolica biblică şi creştină,

[279] *Călători străini...,* voi. VI, p. 41.

[280] S. FI. Marian, *Tradiţii poporane române din Bucovina,* **Bucuţeşti,** 1895, p. 339.

înseamnă căinţă, durere şi chinuri, iar icoana care lăcrimează transpune un mesaj al divinităţii adresat credincioşilor. Lăcrimarea icoanelor este asociată, de obicei, unor evenimente exponenţiale din viaţa comunităţii. In vremea domniei lui Gheorghe Duca (sec. XVII), "făcutu-s-au minune mare, arătare la Hotin, într-o mănăstire mică, ce este sub cetate, au **lăcrimat icoana Maicii Precistei** (s.n.), cât se răsturna lacrimile pre chipul icoanei de le vedeau toţi oamenii şi picau într-o tipsie, ce era pusă supt icoană, de era de mirare a privi arătarea şi semn că acela carele au fost adevărat **semn de peire** (s.n.) a mulţi creştini în Ţara Leşească şi **începătoare durerii şi stricăciunii ţării noastre** (s.n.), că de atunci, în an în an, tot rău şi amar de creştini şi pustiuri au rămas locurile de atunci"[281]. Alte evenimente sau momente excepţionale, care au reverberat în sensibilitatea religioasă şi care sunt asociate lăcrimării icoanelor, sunt cele reprezentate de calamităţile naturale: "Mai 31, leat 1738, miercuri, la 3 ceasuri din zi, **s-au cutremurat pământul** (s.n.) foarte tare, încât multe boite şi ziduri ale mănăstirilor şi ale caselor au crăpat. încă unile au şi căzut aici în Bucureşti ... Tot în această zi au început **şi o sfântă icoană, chipul Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, a plânge** (s.n.) până a doua zi la o fată a arhimandritului, ce o ţinea Drăghici, logofăt la Mitropolie"[282]. Cele două momente excepţionale, privite ca mesaje ale divinităţii, au stimulat emoţia şi sensibilitatea religioasă a comunităţii.

Un caz tipic de icoană care plânge şi care a avut o audienţă masivă în percepţia comunităţii este icoana de la Blaj, "Icon lacrymans Balasfalvensis". Această icoană, la 12 martie 1764, a început să lăcrimeze înaintea începerii slujbei de înmormântare a

---

[281] *Cronicele române,* Ed. de M. Kogălniceanu, tom III, Bucureşti, 1872, p. ! *I.*

[282] I. Corfus, *însemnări de demult,* Ed. Junimea, Iaşi, 1975, p. 240.

episcopului Petru Pavel Aaron: "Anno 1764, martie 12 zile, ..., au plâns icoana Precistii în Blaj, în biserica cea vlădicească, la vederea a tot norodului înaintea îngropării Măriei Sale, Domnului Vlădica Petru Pavel Aaron ..."[283]. Momentul lăcrimării este legat, şi în acest caz, de un eveniment excepţional, decesul episcopului unit.

Mecanismul percepţiei lăcrimării icoanei sugerează o serie de clişee care se înscriu în durata lungă a mentalului religios. Momentul lăcrimării din 12 martie este sesizat de monahul Nicolae. în data de 23 martie, "pe când începea slujba înaintea sfinţitelor, a început dintr-odată să lăcrimeze din amândoi ochii ... primul care a văzut-o a fost **un copil** (s.n.) de vreo 10 ani, numit Tiron ...". Apoi, a fost văzută de **"domnii curatori** (s.n.) Ioan Muntean, Chirică ... şi Nicolae, dascălul şcolii româneşti ... Acestora le-a urmat, puţin mai târziu, **respectabilul domn** (s.n.) Petru Pop de Daia, asesor jurat al Comitatului Alba ... şi provizor cameral al domeniului Blaj ..."[284]. Aşadar, percepţia lăcrimării icoanei este **concentrică,** la început acest moment teofanic fiind sesizat de un **copil de 10 ani,** o fiinţă necontaminată de păcate, apoi de **cantor şi dascăl,** personaje care au responsabilităţi în planul educaţiei şi al formării religioase, care deţin, aşadar, o autoritate paideică şi, implicit, un prestigiu aparte în comunitate, în cele din urmă fiind perceput de o **personalitate seculară,** "asesor jurat", care întăreşte cu propria autoritate învestită de puterea laică un fenomen miraculos din zona religiozităţii. Deci, este o traiectorie in crescendo în ceea ce priveşte sfera de credibilitate a icoanei miraculoase. **Atitudinile şi comportamentul religios** relative la această icoană se pot analiza atât la nivelul **elitei,** cât şi la nivel **popular.** Aceste atitudini se pot

---

[283] *Cartea veche românească în B. C. U.,* p. 70.

' *Icoana plângătoare de* ***la Blaj,*** **1764, Ed. coord. de Ioan Chindriş, Cluj,** 1997, **p. 33.**

reconstitui din actele anchetei dispuse de Curtea de la Viena. în cadrul acestei anchete, deschisă în 1766, au fost interogaţi 34 de martori, proveniţi din elita ecleziastică şi nobiliară transilvăneană. Toate mărturiile recunosc miracolul şi, pe de altă parte, confirmă că nu a existat nici un şiretlic introdus intenţionat în fenomenul lăcrimării. "In his omnibus nullam fraudem vel imposturam sive se fecisse" [TOC] . Mărturiile depuse, structurate de întrebările comisiei de anchetă, fac o descriere amănunţită a lăcrimării icoanei, ele fiind coroborate unele cu altele şi provenind de la martori aparţinând mai multor confesiuni: greco - catolică, romano - catolică, luterană, augustană. în general, în aceste mărturii ale elitei se constată o anumită **raţionalitate** în ceea ce priveşte fixarea timpului, a locului percepţiei minunii, al impactului pe care 1-a avut etc.

La nivel popular, percepţia şi comportamentul religios faţă de icoana miraculoasă traduce o stare **eminamente emoţională,** care a cuprins o mulţime de oameni, provenită, de asemenea, din mai multe confesiuni. Astfel, în 28 august 1764, la Sibiu - locul unde a fost dusă icoana - conform mărturisirii lui Andreas Szereday, canonic la Catedrala din Alba Iulia, icoana a magnetizat mulţimea credincioşilor: "mulţimea plebeilor a fost atât de mare încât nu se poate estima numărul lor, între care mulţi heterodoxi, veniţi de bunăvoie şi dintre care unii, căzând în extaz (s.n.), au căzut în genunchi şi s-au rugat la icoană"[286]. în acelaşi context al comportamentului religios al maselor s-a menţionat că planşeul de lemn pe care era aşezată icoana, peste care au căzut lacrimile, a fost tăiat şi împărţit ca lemn sfânt de către mulţime, "drept mărturie a

---

[m] *Ibidem,p.* 138.
[m] *Ibidem,p.* 137.

credinţei lor": "Ex eodem signo fragmenta exsectam quodam sacrum abduxis se Devotionis gratia perhibebant"[287].

Momentul icoanei miraculoase din Blaj exprimă, aşadar, pe de o parte, la nivelul devoţiunii colective, derulată pe traiectorii extraconfesionale, un fenomen clasic de contagiune în planul mentalităţii religioase populare, iar, pe de altă parte, felul în care un model de pietate greco - catolică, consolidat după mijlocul secolului al XVIII - lea, îşi manifestă identitatea în climatul multiconfesional transilvănean.

în aceeaşi categorie de "Icon lacrymans" se înscrie şi **icoana de Ia Nicula.** în "Historia Thaumaturgae B. Virginis Mariae Claudiopolitanae" (Cluj, 1736) se menţionează că, în 1694, icoana din satul Nicula a lăcrimat. Fenomenul icoanei miraculoase de la Nicula păstrează, în linii mari, datele celei de la Blaj. Percepţia minunii se face de către martori de diferite apartenenţe confesionale: "câţiva ofiţeri şi soldaţi germani de confesiune romano-catolică, aparţinând regimentului de cavalerie Hohenzollern din Gherla au observat cum, din ochii icoanei Sfintei Măria cu pruncul, au început a se prelinge lacrimi mari"[288]; se instituie o anchetă la care depun mărturie 27 de persoane. Un aspect particular, însă, este reprezentat de faptul că au existat tentative de cumpărare a icoanei de "către mai multe familii", între care şi voievodul Moldovei, care a oferit pentru ea o sumă de 1000 lei: ' "Alter qui suas im terras vindicare sategebat Virginis icon fui Moldaviae Vaivoda vulgo dictus, alius princeps, aut praefectus Moldoviarum ... et miile Leoninos decrevit illi ... eam sibi offeret

---

J[87] *Ibidem,* p. 150.

[288] R. Ionescu, *Lacrimi ca nişte izvoare,* în "Renaşterea", VIII, Serie nouă, 1 (85), ian. 1997, p. 6; cf. şi G. Mânzat, *Vechile mănăstiri din ţinutul Someşului,* în "Cultura creştină", XVI, nr. 10/1936, p. 590 - 591:

„.."[289]. Icoana de la Nicula a rămas peste secole, în trăirea religioasă a comunităţii, drept o icoană făcătoare de minuni. Valenţele ei, taumaturgice s-au manifestat fie în urma unor rugăciuni rostite în faţa icoanei: la 1930, Ioan Ungur din Nicula "suferea de o boală foarte grea ... după rugăciunea la icoana Maicii Domnului ... s-a însănătoşit"[290], fie prin rugăciuni şi atingerea directă sau indirectă a icoanelor: "Martin Câmpean, calfă de cojocar, la vârsta de 10 ani, bolnav de picioare, s-a rugat la sfânta icoană şi a atins-o şi s-a vindecat pe loc", iar "o bătrână ... oloagă a rugat să i se aducă flori atinse de icoana făcătoare de minuni. Puse sub cap, florile au vindecat-o pe loc"[291].

Icoanele întemeietoare sunt, alături de icoanele făcătoare de minuni, o altă funcţie sau valenţă desprinsă din cultul icoanelor. Funcţia ctitorială a icoanelor se desprinde din textele de extracţie legendară. Astfel, una din "icoanele cu adevăratul chip al Maicii Domnului", purtată de Apostoli, a fost adusă de Sfântul Apostol Andrei în localitatea Nămăieşti (Argeş) şi depusă în nişa unei stânci, iar, ulterior, ea a fost descoperită prin visul unor ciobani, care au construit o biserică în acel lor în anul 1798[292]. O anecdotică similară este cea privitoare la mănăstirea Glavacioc (Argeş), construită în sec. XIV - XV pe locul icoanei "descoperită de un cioban într-un corn"[293]. O ctitorie omonimă, "Schitul Icoanei" (Neamţ), s-a înfiinţat pe locul unde a fost adăpostită o icoană făcătoare de minuni, într-o poiană de sub muntele Rusu în timpul

---

^89 *Historia Thaumaturgae B. Virginis Mariae Claudiopolitanae,* Cluj, 1736, p. 153.

Icoane făcătoare de minuni, Total Press, Bucureşti, 1997, p. 42; cf. şi *Maica Domnului de la Nicula,* Gherla, 1930.

99] *Ibidem.*

▪>9^ ,

I. Băcănaru, Gh. Iacob, *op. cit.,* p. 67.

' Ibidem. p.

44. I

Eteriei (1821)[294]. în aceeaşi semantică cu reflexe omonimice se înscrie şi Mănăstirea "Dintr-un Lemn", care s-a construit în sec. XVI - XVII din lemnul unui stejar, pe care s-a găsit agăţată o icoană a Maicii Domnului, reproducere după tradiţie a originalului, atribuită Evanghelistului Luca. Se poate observa că unele icoane întemeietoare sunt asociate **epocii apostolice** (Sf. Andrei, Sf. Luca), deci, vechimea lor din primele secole ale creştinismului conferă prestigiu şi legitimitate actului ctitorial. Ele **conectează prin releul legendei** - în lipsa unor surse scrise - începuturile creştinismului cu programul ctitorial ecleziastic şi monastic din evul de mijloc românesc. Preexistenta lor într-un spaţiu extraeclezial proiectează, prin imponderabilele tradiţiei, forme tot atât de greu sondabile ale cultului icoanelor din mileniul întâi din cadrul creştinismului românesc.

O distribuţie geografică a icoanelor făcătoare de minuni se prezintă astfel: Muntenia - 7 (din care 3 în bisericile din Bucureşti), Moldova - 6, Transilvania - 3, Oltenia - 3. Majoritatea icoanelor o reprezintă pe Maica Domnului în varianta "Hodighitria", iar două îi reprezintă pe Sf. Mina şi Sf. Zenovie[295]

5. Hagiotoponimia

Sfinţii în toponimie sau elementele creştine în denumirea locurilor şi localităţilor semnifică, în primul rând, o antropomorfizare a spaţiului, o cucerire sau o asumare a lui de către om, dar nu orice fel de om, ci omul creştin. Hagiotoponimia este, de asemenea, un fenomen de sacralizare a spaţiului: "spaţiul primeşte

---

294 295 *Ibidem,* p. 42.
I. Băcănaru, G. Iacob, *op. cit,* passim.

un stăpân sfânt al omului, al bunurilor sale al sufletului său"[296]. O geografie care repertoriază hagiotoponimele unui spaţiu conturează, deopotrivă, o sensibilitate religioasă[297]. Din perspectiva credinţelor religioase, hagiotoponimele constituie un sistem de relaţii care stau sub semnul comuniunii om - divinitate, exprimate la nivelul raporturilor dintre sfinţi şi oamenii pământurilor. Sfinţii, în cazul hagiotoponimiei, intercesează obedienţa sacrală a unui "ansamblu pământean" şi "transced vizibilul în invizibil", ca un reflex al proiectării spaţiului terestru în "civitas Dei". Hagiotoponimia este una din consecinţele "trecerii de la o lume tradiţională la o lume creştină"[298]. Deci, hagiotoponimia relevă **"un spaţiu creştinat** (s.n.), ca o imensă reţea de prezenţe sacrale", istoric constituit şi articulat în mod necesar de trei repere: biserica, poporul creştin şi sfinţii[299].

Sfinţii în toponimie produc o "experienţă religioasă eminamente colectivă", descifrabilă în varietatea cultului sfinţilor, £ formelor de devoţiune colectivă faţă de sfinţii patroni, în "extinderea spaţială [geografică - n.n.] ,a unor sfinţi patroni, în "longevitatea patronală"[3] ° etc. Un prim tip de analiză pentru reconstituirea repertoriului toponimic de factură hagiografică poate fi realizat prin degajarea unor **atribute** sau **cuvinte cheie** din denominaţiunea unui loc sau a unei localităţi, precum "Domnus, Beatus, Sanctus" şi care, asociate numelui propriu de sfânt, formează un hagiotoponim. Formele lui au suferit metamorfoze sau

---

" __ Al. Dupront, *op. cit.,* p. 98.

Cf. E. Le Roy Ladurie, *Geographie des hagyotoponymes en France,* în "Annales", E. S. C, t. XXXVIII, 1983, pp. 1304 - 1335.

R. Manselli, *La Religion populaire en Moyen Âge,* Montreal, Paris, 1975, p. 25.

199 Al. Dupront, *op. cit.,* p. 98.

Ibidem, p. 99.

alterări de-a lungul timpului: ex. Dominus Petrus - Dampierre - Dompair sau Dominus Martinus - Donmartin[301].

In contextul toponimiei româneşti, repertoriul hagiotoponimic se poate grupa în: a. denumiri de localităţi care cuprind în mod explicit nume de sfinţi; b. localităţi a căror denumire exprimă obiecte de cult şi practică religioasă, instituţii şi profesiuni clericale, în general nume aferente fenomenului religios.

a. **Sfinţii în toponimie** se pot enumera în aproape 150 de localităţi, din care 123 din Transilvania şi Banat şi 23 în Vechiul Regat[30] . Cele mai multe prezenţe în toponimia din Vechiul Regat le are Sf. Gheorghe - 10 denumiri. în Transilvania şi Banat, jftstţribuir^

Sf. Nicolae	Sânnicolau, Sânmiclăuş, Sânnicoară	17
Sf. Martin	Sânmărtin	
Sf. Mihai	Sânmihai	
Sf. Gheorghe	Sângeorge, Sângeorz, Sângeorgiu	14 13
Sf. Crai (Sanctus Rex)	Sâncrai	10
Sf. Petru	Sânpetru	
Sf. Ioan	Sântion, Sântiuan, Sântioana	
Sf. Paul	Sânpaul	1
Sf. Ana	Sântana	0
Sf. Măria	Sântămărie	9
Sf. Simion	Sânsimion	

Dom. J. Dubois et J. L. Lemaître, *op. cit.,* pp. 200 - 204.

301 3CP D. Frundescu, *Dicţionaru topograficu şi statisticu alu României,* Bucureşti, 1872, passim; I. Iordan, *Toponimie românească,* Bucureşti, 1963, passim; C. Suciu, *Dicţionar istoric al localităţilor din Transilvania,* voi. I - II, Bucureşti, 1968, passim.

Trebuie remarcat faptul că Sf. Nicolae reprezintă opţiunea hagiotoponimică cea mai frecventă, el aflându-se, de altfel, şi la loc de frunte în rândul sfinţilor de hram ai bisericilor. De asemenea, se evidenţiază că, în cazul Transilvaniei şi al Banatului, aceste hagiotoponime au fost induse, în special, de autorităţile ecleziastice catolice, care au realizat o adevărată "cruciadă toponimică în sec. XI - XIII în această parte a Europei", deşi localităţile cuprind, în majoritate, populaţie românească ortodoxă Aceasta deoarece "biserica catolică, oriunde a stăpânit şi, mai ales, colonizat, chiar şi în Balcani, a dat nume de sfinţi"[303]. Sunt şi cazuri foarte rare, când hagiotoponimele au fost stabilite mai târziu. Astfel este cazul localităţii Poiana Ilvei, care, în sec. XVIII, primeşte denumirea de Sân - Iosif, în onoarea împăratului losif al II - lea. Există, în acest caz, un transfer semantic de la o veneraţie laică, dinastică a împăratului la o veneraţie religioasă sau este o adoptare din raţiuni laice a unui toponimic cu rezonanţe religioase.

De-a lungul vremii, unele hagiotoponime, care cuprindeau în mod explicit numele sfântului respectiv, se transformă, fiind îndepărtat atributul de sfânt şi păstrând doar numele sfântului: ex. Santomas (Odorhei) devine Tămaşu sau Sântomuş (Ciuc) devine Tomeşti [4]. Un rol deloc neglijabil în acest fenomen 1-a avut şi procesul de ateizare din anii comunismului.

b. **Localităţile cu denumiri extrase din fenomenul religios** sunt foarte numeroase şi, în egală măsură, variate ca

---

303 N. Drăganu, *Toponimie şi istorie,* Cluj, 1928, p. 116; cf. şi C. Jirecek, *Das Christliche Element in der topographischen Nomenklatur der Balkanländer,* Viena, 1893, p. 3 et sq.

304 Cf. C. Suciu, *op. cit.,* p. 125.

referenţi toponimici. Astfel, denumirea de **biserică** se recunoaşte în *66* de toponimice, aici putând fi incluse şi denumirile sinonime de origine străină ale apelativului de biserică: ex. Kirhe (germ.) - Chirpăr, Nochrich (localităţi în Transilvania). Tot ca o particularitate, în hagiotoponimia transilvăneană apar o serie de denumiri care derivă de la **capelă,** precum Căpâlna, Copalnic, Căptălan. **Chilia** este prezentă în denumirea a 53 de localităţi, în majoritate din Vechiul Regat. **Clopotul** se recunoaşte în şapte toponimice, **crucea** este prezentă în peste 100 de toponimice, în mod explicit: Crucea de Sus, Crucea de Sălişte, Piscul Crucii, Poiana Crucii sau încorporată în toponimice derivate: Crucişor, Cruceni, Cristur etc.

Mănăstirea, ca instituţie sau formă de organizare a vieţii religioase este, de asemenea, un toponimic foarte frecvent, fie în formă singulară: ex. localităţi denumite Mănăstirea - existente în 19 cazuri, fie asociate la un alt toponimic: Mănăstirea Coziei, Mănăstirea Neamţului etc. sau în toponimice derivate: Mănăstireni, Mănăştur etc. Aceeaşi situaţie se întâlneşte şi în cazul toponimicelor **Călugăr, Călugăra,** prezente în forme singulare sau asociate cu alte toponimice: Izvorul Călugărului, Dealul Călugărului, sau forme derivate: Călugăreni, Călugăreasca etc. Uneori, acest toponimic are valenţe de sinonimie cu denumiri din alte limbi: ex. Remeţi - de la cuvântul eremit (= călugăr, lb. lat.) sau Bărăteaz - de la barat (= călugăr, lb. magh.)[305].

Există, de asemenea, o serie de toponimice transferate în spaţiul românesc din geografia sau onomastica biblică: Golgota, Sinai, Beclean (din Bethleem), Sion, Caiafa etc.[306] Un însemnat număr de toponimice provin din denumiri ce transpun elemente de

---

305 306 N. Drăganu, *op. cit.,* p. 113.
Cf. 1. Iordan, *op. cit.,* pp. 232 - 251.

la liziera sentimentului religios: Balaur, Balaure, sau sinonimul Şercaia, Şercăiţa (de la Sarkány = balaur, lb. magh.); Blestematele, Draca, Dracul (Valea Dracului, Vârful Dracului) sau sinonimul Benga, Bengeşti ("Benga fiind unul din numele necuratului, întrebuinţat numai în înjurături"[307]).

în tradiţia religiei populare pot fi evidenţiate pasaje anecdotice în care sunt prezentate fapte şi întâmplări circumscrise fenomenului hagiotoponimic. Astfel, în zona Mănăstirii Chiuieşti din Valea Someşului se află locul denumit **Fântâna Călugărilor.** Această fântână a "fost sfinţită din timpuri vechi şi cărăuşii care duceau sare din Ocna Dejului în părţile Lăpuşului se opreau la această fântână, luau apă cu mare grijă, ca să o ducă acasă şi puneau câte un ban pe o farfurie de lângă fântână. Se spune că nu s-a întâmplat niciodată să fure de aici vreun ban"[308]. Localitatea **La Clopotul** din Vâlcea şi-a dobândit denumirea de la faptul că "ar fi căzut acolo, în apele Oltului, un clopot mare, destinat episcopiei de Râmnic sau mănăstirii de la Curtea de Argeş"[309]. Hidronimul **Pârâul Icoanei** provine de la icoana pusă pe marginea unui pârâu pentru a opri accesul femeilor la mănăstirea Sihăstria[310]. Un alt toponimic, **Podul Dracului,** din partea de vest a oraşului Şiret, a creat o anecdotică care stă sub semnul unui **ritual de trecere,** de escaladare a diavolului, a locului "rău". El semnifică, deopotrivă, dimensiunile unei ontologii creştine, trecerea din puterea diavolului spre viaţa creştină, spre o zonă de plenitudine creştină, întrucât drumul care trece peste respectivul pod duce la "Mănăstioara sau Sfântul Onufrie". în tradiţia populară se menţionează: "Sub podul

---

307 *Ibidem,* p. 247. G. Mânzat,
308 *op. cit.,* p. 588. I. Iordan, *op.*
309 *cit.,* p. 233. S. FI. Marian,
310 *op. cit,* p. 333.

acesta zice că locuieşte Ucigă-l Crucea, mâne-o-ar acolo unde a înserat şi dacă trece cineva după apusul soarelui şi, mai ales, pe la miezul nopţii peste dânsul, **fără a-şi aduce aminte de Dumnezeu şi a-şi face cruce, e vai şi amar de capul lui** (s.n.)"[3]". Aşadar, trecerea în spaţiul creştin prin rugăciune şi prin semnul crucii exorcizează teritoriul aflat în puterea diavolului.

Hagiotoponimia reprezintă, prin urmare, o zonă complementară, cu impact în sensibilitatea religioasă a comunităţii. De la sfinţii incluşi în denumirea localităţii şi asumaţi drept sfinţi protectori şi, implicit, intercesori, până la toponimice cu referenţi religioşi, sensibilitatea religioasă a oamenilor se poate configura şi din reperele unei geografii umanizate sub imperiul istoriei şi antropologiei creştine.

6. Flora şi fauna în transmisia sensibilităţii religioase

Universul floral şi faunistic nu a putut să nu fie asumat în planul sensibilităţii religioase. Sub cupola credinţei se realizează sau se intermediază "o organicitate a lumii animale sau biologice, a lumii cosmice şi astrale", exprimată prin "cultura tradiţională şi etichetată religie populară"[312]. Asupra florei şi faunei s-a exercitat un transfer de identitate umană şi, implicit, religioasă, adică antropomorfizarea lor a însemnat, implicit, sacralizarea lor.

a. **Flora.** Degajarea sensibilităţii religioase din relaţia omului cu flora înconjurătoare se poate face pe următoarele componente analitice: numele de plante cu o semantică religioasă, anecdotica cu rezonanţă religioasă legată de viaţa şi originea

---

311 312 *Ibidem,* p. 345.
Al. Dupront, *op.cit.,* p. 82.

plantelor, practici şi credinţe care încorporează plantele, desfăşurate şi articulate de calendarul creştin.

în ceea ce priveşte prima componentă, se poate remarca prevalenta numelui Maicii Domnului în nomenclatura populară sau în etnobotanica românească: "Mâna Maicii Domnului", "Părul Maicii Domnului", "Părul Sfintei Măria", "Poalele Maicii Domnului"[313]. Aceste denumiri argumentează o dată în plus amplitudinea şi diseminarea cultului Maicii Domnului în sensibilitatea şi imaginarul religios al românilor. Alte denumiri cu semnificaţie religioasă sunt: "Lemnul Domnului" (plantă din categoria lămâilor), "Mătura Raiului", "Iarba Sfântului Ioan", toate "frumos mirositoare", calităţile olfactive ale acestor plante făcând trimiterea spre un univers sacral, edenic, proiectat cu veneraţie de imaginaţia populară. în aceeaşi categorie se înscriu şi următoarele denumiri de plante: "Sânzienele", "Rouă Cerului", "Roza Ierihonului", care recompun în sentimentul religios repere biblice şi hagiografice.

Din punct de vedere anecdotic, multe plante sunt asociate sau participante la **istoria eristică.** Astfel, salcia a fost binecuvântată de Maica Domnului, "care s-a pornit în căutarea fiului său când era răstignit. Mergând, a ajuns la marginea unei ape şi era acolo o salcie, pe care a rugat-o să se facă punte ca să poată trece. Salcia a ascultat-o ... şi Maica Domnului, trecând peste ea, a binecuvântat-o să nu se poată face cărbuni din ea şi să se ducă în

---

313 Cf. Z. C. Panţu, *Plantele cunoscute de poporul român,* Ed. II, Bucureşti, 1929, passim; cf. şi V. Butură, *Enciclopedia de etnobotanica românească,* Bucureşti, 1979, passim.

toţi anii, în ziua de Florii la biserică"[314]. Viţa-de-vie, în transmisia religiei populare, a "crescut din sângele lui Iisus", căzut la pământ în timpul răstignirii sale pe cruce[315]. Grâul a fost puternic impregnat de sacralitate, în sensul că în "colţul bobului de grâu, bătrânii spuneau că se vede chipul lui Iisus răstignit pe cruce"; "se spune că, fugind de evrei, ar fi ajuns Iisus la un om care semăna grâu şi a spus acestuia să se silească să-l semene şi apoi să se ducă acasă după unelte că îndată va fi copt. Evreii I-au găsit secerând. L-au întrebat dacă nu au văzut un om fugind pe acolo. Le-a răspuns că l-au văzut pe când semăna grâul. S-au întors înapoi. De atunci se spune că e scrisă pe grâu faţa lui Hristos"[316].

Atât plantele cultivate, cât şi cele sălbatice au fost reţinute de sensibilitatea şi practica religioasă a oamenilor în derularea calendarului creştin. Asumate sau antropomorfizate, plantele se regăsesc drept personaje în ritualul creştin articulat de calendar. Astfel, seminţele pentru cereale se sfinţesc cu agheazmă la 1 februarie, ziua mucenicului Trifon şi la 10 februarie ziua mucenicului Haralambie. Pomii fructiferi se curăţă şi se afumă de Bunavestire, în 25 martie. în ziua de 24 iunie, de Sânziene, se pun cununi din flori cu acelaşi nume la "culturile de cereale ca şi la cele de cânepă, să fie galbene ca şi ele"[317]. Terminologia creştină din etnobotanică dimensionează impactul sensibilităţii religioase asupra florei înconjurătoare, ea fiind consecinţa unui proces îndelungat de practicare în popor a celor două laturi ale vieţii spirituale, cel

---

[314] V. Butură, *Enciclopedia de etnobotanică românească. Credinţe şi obiceiuri despre plante,* voi. II, Paris, 1988, p. 69; cf. şi S. FI. Marian, *Sărbătorile la români,* voi. II, Bucureşti, 1899, p. 259 - 260.

[315] *Ibidem,* p. 77.

[316] E. Voronca - Niculiţă, *Datinile şi credinţele poporului român,* Bucureşti, 1903, p. 131.

[317] V. Butură, *op. cit.,* pp. 8 - 11.

teologic şi cel botanic [318]. Repertoriul cu tematică religioasă din etnobotanica românească încorporează următoarele grupări tematice, cărora le corespunde un număr aferent de denumiri [19]:

Gnjgărijţemaţice	Număr plante
1. Plante închinate Maicii Domnului	28
2. Plante închinate Domnului (Dumnezeu şi Iisus Hristos)	34
3. Plante închinate crucii	10
4. Plante cu denumiri de sfinţi	36
5. Sărbători religioase	25
6. îngeri	2
7. Suflet	4
8. Altar	12
9. Cer, rai	9
10. Călugări	11
11. Preot	27
12. Diac	27
13. Iuda şi evrei	11
14. Alte denumiri	22

b. Fauna a fost percepută în mentalitatea religioasă populară prin grila unei taxonomii dihotomice: animale "prietene şi duşmane", animale "curate şi spurcate", animale "plăcute şi neplăcute de Dumnezeu" şi animale "care fac bine şi fac rău". De exemplu, "marhăle care sunt prietene cu omul sunt: boul, vaca, bivolul, oaia, câinele şi porcul. Boul şi vaca sunt prietene pentru că ele au aburit pre Maica Preacurată în grajd când a născut... iar oaia ... de ce a avut un miel cu care s-a jucat Iisus ... Marhăle care vreau

[318] Cf. Teresa B. Tătaru, *Terminologia botanică creştină la poporul nân. Studiu etnobotanic,* Ausburg, 1993, pp. 13 - 17. Statistică după Teresa B. Tătaru, *op. cit.,* pp. 216 - 228.

răul la oameni, cu gândul să-i omoare sunt: mâţul, calul şi fiarele ..."[320]. Adaptând aceeaşi structură analitică ca şi în cazul florei, din punct de vedere al denumirilor de animale cu rezonanţă religioasă, se pot remarca, în categoria **insectelor,** nume precum: "Boul lui Dumnezeu", "Calul lui Dumnezeu", "Focul lui Dumnezeu". Numele lor provine de la **corecţiile ontologice** făcute de Dumnezeu ca pedepse date unor animale: "boul lui Dumnezeu" sau rădaşcă a fost, iniţial, un bou pedepsit pentru neastâmpărul lui[321]; "calul lui Dumnezeu" este o insectă care, la început a fost calul Sf. Gheorghe, care, deoarece a fost nărăvaş, a fost transformat în insectă[322]; "focul lui Dumnezeu" a fost satana sau "îngerul rău", sfârtecat de Sf. Petru în multe bucăţi, care, noaptea, luminau în "pădure calea rătăciţilor"[323]. Aceleaşi metamorfoze ontologice le găsim şi în cazul păsărilor. Astfel, rândunica a fost, la început, o slujitoare la Sf. Duminică şi, întrucât i-a servit acesteia bucate fierbinţi, a fost blestemată şi prefăcută în pasăre care să umble "de azi înainte arsă şi friptă, prin locurile şi ţările unde va fi arşiţa cea mai mare"[324]. Ciocârlia a fost o fecioară blestemată de mama soarelui: "Blestemată să fii tu, că ai îndrăznit a veni până aici să amăgeşti cu frumuseţea ta pe fiul meu! ... în pasăre să te prefaci şi toată ziua să zbori spre cer ..."[325]. Şi în denumirea păsărilor se întâlnesc apelative

---

[320] M. Coman, *Bestiarul mitologic românesc,* Ed. Fundaţia Culturală Română, Bucureşti, 1996, p. 6.
[321] S. FI. Marian, *Insectele în limba, credinţele şi obiceiurile românilor,* Bucureşti, 1903, p. 48.
[322] *Ibidem,* p. 56.
[323] *Ibidem,* p. 51.
[324] S. FI. Marian, *Păsările noastre şi legendele lor,* Bucureşti, 1931, p-115.
[325] *Ibidem,* p. 35.

cu conotatii religioase: berbecul sau capra dracului[326], gâscă călugăriţă[3 7].

O evaluare din perspectiva sensibilităţii religioase populare, a gradului de sacralitate a animalelor, prin **asocierea** pozitivă (+) la divinitate şi asocierea negativă (-) la diavol sau duhuri malefice, deci pe dihotomia fundamentală a ontologiei creştine, precum şi **corespondenţa** repertoriului animalier la zile consacrate din calendarul creştin, se prezintă în următoarea situaţie sinoptică[328]:

Vieţuitoare	**Figuri fabuloase**	**Zile consacrate**
Vaca		Stretinfe, Sântoader, Sângeorz, Sf. Andrei, Crăciun
Boul	Drac (-), Maica Domnului (+), duhuri malefice (-)	Rusalii
Oaia	Dumnezeu (+), drac (-), Maica Domnului (±)	Sângeorz, Sânziene, Ispas, Sântămărie etc.
Capra	Drac (+)	
Porcul	duhuri rele (-)	Ignatul
Calul	Dumnezeu (±), Maica Domnului (-), Dracul (+)	Bobotează, Sântoader, Ispas etc.
Măgarul	Fiul Sfânt (+), Maica Domnului (+), Drac (±)	
Câinele	Demiurg (+), Zmeu (-), duhuri rele (-)	
Pisica	Noe (+), Demiurg (+)	

326 M. C. Băcescu, *Păsările în nomenclatura şi viaţa poporului român,* Bucureşti, 1-961, p. 34. *Ibidem,* p. 96.

328 Extras din M. Coman, *op. cit.,* p. 232 - 247.

Broasca	Demiurg (+), Maica Domnului (+)	Primăvara
Cerbul	Dumnezeu (+)	
Lupul	Sf. Petru (+), Sf. Andrei (+), Drac (+)	35 de zile "ţinute de lup"
Ursul	Drac (-), Dumnezeu (-)	Stretinie, Sâmbăta lui Lazăr, Sf. Andrei
Şarpele	Drac (+), Demiurg (-)	Blagoveştenie, Probejenie
Cucul	Demiurg (+), Sf. Petru (-)	Bunavestire, Sânziene, Sf. Petru
Albina	Demiurg (±), Drac (-)	Bunavestire, Sânpetru, Sânţii ie

Universul florei şi faunei este, aşadar, perceput dincolo de datele sale fizice sau biologice, ca participant şi martor în dialogul sempitern al omului cu divinitatea.

7. **La liziera sentimentului religios: minuni, vedenii, eresuri, blesteme**

Manifestările şi trăirile de la marginea sentimentului religios, adjudecat atât de discursul oficial al bisericii, cât mai ales de religia trăită sunt componente ineluctabile ale fenomenului general religios întrucât **"numai geniul sfinţilor este capabil să depăşească tentaţia eretică"[329].** Traiectoria sentimentului religios se derulează în mod obişnuit de la devoţiune până la superstiţii , iar minunile, miracolele, eresurile reflectă, pe de o parte,

---

[329] J. Paul, *Biserică şi cultură în Occident,* voi. II, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1996, p. 445.
[530] J. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandre ă la fin du Moyen* Pion, 1960, p. 361.

"plenitudinea credinţei populare", iar, pe de altă parte - din perspectiva discursului religios eclezial - o "creştere a păcatelor pământene" [331].

Pornind de la sentinţa scolasticii că **"Gratia non fecit saltus",** fenomenul minunilor, miracolelor, superstiţiilor evidenţiază legătura încă puternică dintre "componentele sentimentului religios degenerat şi puternica proximitate a păgânismului"[332], întrucât creştinarea este în mod continuu b încreştinare, este un proces inchoactiv, nicicând încheiat. Din perspectiva antropologiei creştine, coexistenţa doctrinei religioase cu miracolele şi superstiţiile se explică dinspre mecanismul "construcţiei" individului religios, care încorporează atât omul păgân, cât şi omul creştin. Este o **contrarietate ontologică,** deoarece "omul nu-i întâmpină niciodată pe zei cu mâinile libere şi cu privirea limpede"[333]. în zona exprimării cultuale a acestui fenomen există, de asemenea, o **tensiune,** anevoios soluţionată, între cultura religioasă şi cea orală, între oralitate şi Scriptură, fiind evidentă tendinţa de reprimare a oralităţii de către cultura religioasă oficială, de transfer a "feeriei" în "istorie".

In spaţiul religios românesc, alături de ofensiva permanentă a bisericii asupra religiozităţii populare, se pot menţiona două momente sau programe de represiune a tradiţiei - reţinute mai pregnant de istoriografia bisericească - a fenomenelor de la liziera trăirii religioase şi anume: calvinismul şi iluminismul. Puseul calvin în mediul religios românesc din sec. XVII a avut ca obiectiv principal lupta împotriva superstiţiilor, împotriva "coecitas

---

331 R. N. Swanson, *op. cit.,* p. 162. " J. Toussaert, *op. cit.,* p. 361. M. Auge, *Religie şi antropologie,* Ed. Jurnalul Literar, Bucureşti, 1995, p.55.

valachorum", care a articulat semnificativ discursul prozelit al Reformei printre români. în sinoadele din 1673 - 1675 ale bisericii ortodoxe din Ardeal, s-a hotărât să se "facă rânduială în biserică şi să o cureţe de babonaşaguri, adecă de credinţe deşerte"[334]. Al doilea moment 1-a constituit iluminismul, care, adjudecat în clişeele istoriografice ca un program pentru progresul naţiunii române, a fost, însă, în egală măsură, o **resurgenţă** la nivelul secolului XVIII, al discursului oficial greco - catolic şi ortodox împotriva credinţelor subterane, a superstiţiilor. Se uită foarte uşor, dinspre un anume "entuziasm" istoriografie "progresist", că exponenţii Şcolii Ardelene au fost, **în primul rând,** oameni ai bisericii. Demersul lor se înscrie în durata lungă a discursului oficial ecleziastic şi, din acest punct de vedere, superstiţiile sunt proiectate, în permanenţă, în antiteză cu exigenţele canonice ale bisericii. Astfel, textul lucrării lui Gheorghe Şincai, "învăţătură firească spre surparea superstiţiilor norodului", este construit pe descrierea superstiţiilor şi, apoi, pe condamnarea sau critica lor din perspectiva învăţăturii biblice. De exemplu, chemarea morţilor din morminte "prin orice fel de ... vrăjitorii" contravine preceptelor bisericii: "după **învăţătura Sântei Scripturi** (s.n.), sufletele, după ce se despart de trupuri, acelea proprietăţi capătă care nu le îngăduie să se unească iarăşi cu trupurile"[335]. Vrăjitorii, în general, au fost o categorie exclusă din universul vieţii creştine, fapt consemnat în textele Scripturii: " ... Dumnezeu nu numai au poruncit ca între israiteni să nu se afle

---

[334] I. Lupaş, *Istoria bisericească a românilor ardeleni,* ed. II, Ed. Dacia, Cluj -Napoca, 1995, p. 77.

[J] Gh. Şincai, *învăţătură firească spre surparea superstiţiilor norodului,* ed. D. Ghişe şi P. Teodor, Bucureşti, 1964, p. 78.

vrăjitori, ci chiar au zis că el se scârbeşte de dânşii, precum se poate citi în mai multe locuri ale **Testamântului celui Vechi** (s.n.)"[3 6].

Minunile, miracolele, superstiţiile sunt, în ultimă instanţă, manifestări ale religiozităţii[337], ele exprimă conştiinţa religioasă a unei societăţi, populată de o diversitate de sentimente: "simple, profunde, contradictorii" . Ele se originează în uriaşul vid existent între învăţătura şi cunoaşterea raţională şi, din acest motiv, ele au o existenţă informală şi subterană, fiind în permanenţă expulzate de discursul oficial religios. Deviaţiile credinţei şi ale pietăţii, excluse din instituţia bisericii[340], se repliază masiv la liziera sentimentului religios, într-o anumită "interioritate" religioasă.

Manifestările de la marginea sentirnentului religios se pot structura de la erodarea moralei creştine, a nerespectării practicii religioase şi comportamentului creştin, până la ritualuri păgâne, icjolatrice. Deviaţiile de Ia comportamentul religios sunt percepute ştât de autorităţile bisericeşti, cât şi de mireni, care dovedesc o acută conştiinţă religioasă sau a normelor vieţii religioase. Percepţia realizată de aceştia din urmă transpune autentic şi măsura în care există o tensiune mereu crescândă între fenomenul decreştinării şi cel al exemplarităţii comportamentului creştin, percepţie în care se interferează clişeele livreşti sau extrase din discursul oficial al bisericii. Semnificative în acest sens sunt însemnările din .1814 din cronica meşteşugarului Ioan'Dobrescu din Bucureşti: "încă ne-am

---

[336] *Ibidem,* p. 86.

[337] C. Cuciuc, *Introducere în sociologia religiei,* Ed. Gnosis, Bucureşti, ,1995, p. 70.

[339] Ph. Aries, *Culture orale et culture ecrite,* în *Le Christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire,* p. 230.

[340] *Ibidem,* p. 232.

Fr. Rapp, *Les croyances et les pratiques populaires ă la fin du Moyen Age en Occident,* în *Le Christianisme populaire...,* p. 121.

pus împotriva lui Dumnezeu ... oamenii îşi lepădaseră portul şi îşj luase portul străin, ca păgânii unii, nemţeşte alţii, sfranţuzeşte, alţii în alte chipuri, cu părul tuns, cu zulufi ca muierile. Apoi ne amestecăm cu ei şi cei mai pricopsiţi învaţă cărţile lor, unii sfranţozeşte, alţii nemţeşte, alţii talieneşte. Şi întru învăţătura lui **Volter, acela urâtul de Dumnezeu** (s.n.), pe carele îl avea păgânii ca pre un Dumnezeu. Şi sfintele **posturi** (s.n.) nu le mai băgăm în seamă. Totdeauna cărnuri la mese. **La biserică** (s.n.) mergem ca la o priveală, care şi mai care cu haine mai bune, muierile cu felurimi de podoabe drăceşti, iar nu să intrăm în biserică cu frica lui Dumnezeu, să ne rugăm pentru păcate. Mai scurt, **mândria** (s.n.) aşezase scaun în Bucureşti."[341] Meditaţia lui Ioan Dobrescu asupra comportamentului religios este prefaţată de o critică socială a vieţii mondene, care, în arriere - plan, este o critică a elementului alogen, ce a contaminat societatea tradiţională, eminamente religioasă. Deviaţiile datorate mondenităţii sunt o blasfemie la adresa divinităţii: "încă ne-am pus împotriva lui Dumnezeu". Aceste meditaţii ale meşteşugarului sunt expresia frământărilor unei conştiinţe martoră la **o lume în schimbare.** Procesul decreştinării, alimentat pe canale livreşti, vine tot dinspre spaţii alogene: "Volter ... urâtul lui Dumnezeu". Partea de meditaţie, circumscrisă criticii comportamentului religios deviant, se derulează gradual, prin fixarea ipostazelor atitudinilor necreştine: **sfidarea posturilor** ("sfintele posturi nu le mai băgăm în seamă"), **lipsa pioşeniei în biserică** ("la biserică mergem ca la o priveală"), **lipsa rugăciunii în biserică** ("nu ... să ne rugăm pentru păcate"), **mândria omniprezentă, ca supremă deşertăciune** ("mândria aşezase scaun in Bucureşti").

I. Corfus, *Cronica meşteşugarului Ioan Dobrescu 1802 - 1830,* în 'Studii şi articole de istorie", VIII, Bucureşti, 1966, p. 341.

Reluări în demersul critic al societăţii erodate, din perspectivă religioasă, de cărţi şi lecturi necanonice, necreştine, apar şi în alte mărturii. Astfel, într-o însemnare din 1835, pe un manuscris al "Istoriei lui Erotoclit", se arată: "Vai, mie, începutule suflete, până cându de la răutăţi nu mai curmezi! Până cându vei tot citi la "Istoria lui Erotoclit şi Antusii" şi altora ca acestora? Cu acesta degrabă vei merge la raiu cu cerga în capu. 1835, ghenar 18"[342] sau "Din istoria aceasta va lua cinevaşi multe pilde din cele ce n-au fost niciodată, care, mai la urmă, îşi **va sminti şi mintea** (s.n.)". Aceste însemnări transmit căinţele unei conştiinţe acut religioase în faţa lecturii frivole, necanonice, în care ficţiunea literară substituie adevăratele precepte morale creştine.

Ireverenţiosul în plan religios este cenzurat cu asprime de către membrii comunităţii. Astfel, pe un exemplar din "învăţătura bisericească" (Bucureşti, 1774), apar însemnări folclorice licenţioase, care sunt condamnate de către un alt cititor al cărţii: "La leat 1835 s-au întâmplat de-am citit şi eu, robul lui Dumnezeu, Tudorache Logofăt, ..., şi la scoarţă scrisă lucru necuviincios, care, cu anevoie, este la cineva i-o va citi scrisul acela, mai bine ar fi fost de nu s-ar fi născut acel om de au scris ..."[343].

Minunile, ca fenomen de la liziera sentimentului religios, se înscriu într-un larg şi variat repertoriu. Prezenţa minunilor este specifică oricărei societăţi, pentru că o "lume veritabilă" este o "lume minunată". Mecanismul constituirii minunilor se regăseşte în epocile în care prevalează mentalitatea religioasă: "Ordinea religioasă a universului inspiră teamă şi devoţiune ... credincioşii care cred statornic în Atotputernicia lui Dumnezeu speră cu

M. Moraru, C. Velculescu, *Bibliografia analitică, ...,* voi. II, Mss. B. A. R., nr. 1133.

342 *Cartea veche românească în B. C. U.* , p. 91.

încredere o derogare de la ordinea naturii în favoarea lor. **Solicitarea unei minuni** (s.n.) este o atitudine comună, într-atât spiritele sunt întoarse către aşteptarea deznodământului fericit şi surprinzător ,.."[344].

In varietatea minunilor, în primul rând, trebuie plasate **evenimentele astronomice, calamităţile naturale,** acestea fiind, în percepţia unei mentalităţi religioase, semne ale mesajului divin, care, pe de o parte, conotează atotputernicia lui Dumnezeu, iar, pe de altă parte, sunt un avertisment cu puternic impact, adresat lumii păcătoase: "Să se ştie când s-au cutremurat pământul ... la leat 1802, octomvrie,..., şi acest **semn** (s.n.) au fost în zilele Măriei Sale lui Vodă Costandin Şuţu ..."[345] sau "în ştiinţă să ne fie pentru semnul ce s-au făcut pe cer la leat 1837, ianuarie 14, la 9 ceasuri din noapte. S-aprinsese aerul şi ardea minunat, ca şi când ardea o casă mare. **Semn de la Dumnezeu** (s.n.) fiind aceasta ,.."[346].

O altă serie de minuni sunt percepute în proximitatea unor **relicve** sau **icoane.** In general, acestea, prin intervenţia miraculosului, sunt salvate de la distrugeri, calamităţi sau nu pot fi atinse de foc. Motivul **"fire proof"** este prezent în miraculosul creştin european[347]. La Iaşi, în 26 - 27 decembrie 1888, a izbucnit un incendiu Ia biserica Sfinţii Trei Ierarhi unde erau depuse moaştele Sf. Paraschiva şi care "au scăpat ca prin minune", fiind duse, apoi, la catedrala Mitropoliei[348]. La Mănăstirea Dragomireşti (Maramureş), icoana Maicii Domnului din sec. XVII a fost

---

[344] J. Paul, *op. cit., p.* 289.
[345] 1. Corfus, *însemnări de demult, ...,* p. 251.
[346] *Ibidem,* p. 290.
[347] G. I. C. Snoek, *op. cit.,p.* 328.
[348] I. Ştefanescu, *Viaţa Sfintei Parascheya cea Nonă de Matei al Mirelor,* în "Revista Istorică Română", voi. III, 1933, p. 350.

descoperită intactă în cenuşa unui incendiu din 1949[349]; icoana Sfintei Măria de la biserica Doamnei din Bucureşti a fost singurul lucru rămas nedistrus în urma unui incendiu" ; icoana Maicii Domnului de la Mănăstirea Adam (Bârlad) a fost găsită de un cioban "'într-un copac secular din mijlocul pădurii", după ce mănăstirea fusese incendiată de turci la sfârşitul secolului al XVII - lea: "Urmele focului rămase pe o parte a feţei Sfintei atestau miracolul. Icoana se afla în mijlocul vâlvătăilor şi zburase singură salvându-se"[351]; icoana Sf. Zenovie de la Mănăstirea Nechit a rămas şi ea intactă în urma unui incendiu[352].

Alte percepţii ale miraculosului sunt legate de minunea "necoruperii", **neputrezirii corpurilor** celor îmbunătăţiţi prin credinţă şi viaţă exemplară. în 1766 se efectuează o anchetă de către Andreas Szereday, vicarul episcopiei din Alba lulia, pentru a constata neputrezirea trupului episcopului P. Pavel Aaron, socotită ca o minune de lumea credincioşilor greco - catolici. In actele anchetei se menţionează că "a vizitat cu de-amănuntul trupul episcopului Aaron şi în afara fluierului piciorului drept, de care a suferit episcopul multă vreme şi de la care i-a venit moartea, **a găsit corpul incorupt, iar membrele erau aşa de flexibile ca şi la omul viu** (s.n.)"[353]. Această minune a "trupului necorupt" după moarte, asociată cu minunea icoanei care a lăcrimat la Blaj, a fost adjudecată de către acţiunea prozelitismului romano - catolic, purtată în favoarea unirii bisericeşti cu Roma, drept un capital de

---

[349]
[350] I. Băcănaru, Gh. lacob, *op. cit.,* p. 13.
[351] *Icoane făcătoare de minuni,...,* p. 24.
[352] *Ibidem,* p. 51. *Ibidem,* p. 57.
[353] Dr. Ioan Bălan, *Un sinod diecezan necunoscut de sub Rednik,* în Cultura creştină", XVI, nr. 5, 1936, p. 295.

1

:redibilitate şi de persuasiune faţă de neuniţi: "'Din cele două ninuni ... chiar neuniţii din ţară şi din afară se vor putea îndemna nai mult ca să **asculte învăţătura despre sfânta unire** (s.n.) şi să o mbrăţişeze, în care scop se poate crede cu evlavie că **au fost făcute i se fac minunile aici** (s.n.)" [?] .

In climatul confesional românesc din Transilvania, din leceniul al şaptelea al secolului XVIII, caracterizat de competiţia mulativă dintre ortodocşi şi greco - catolici, miraculosul este ontaminat de acest climat şi transferat în acţiuni apologetice. Apărarea ortodoxiei în faţa prozelitismului sau adversităţii catolice itroduce într-un **scenariu apologetic** şi elemente recuperate din fera miraculosului. într-o relatare din Făgăraş din 1791 se arată că. i 1761, "venind un general Bukov cu mulţime de oaste şi foarte umplită fiară sălbatică **asupra neuniţilor** (s.n.) s-au arătat ... Era cest general în Sibiu într-una din zile a ieşit la preumblare cu ăruţa sa şi din **depărtarea lui Dumnezeu** (s.n.), diavolul s-a propiat şi a făcut spaimă cailor lui şi l-au strivit cu căruţa până ce a ăutat să piară ca un diavol cu moarte groaznică ...""\ Alte lemente miraculoase percepute ca salvatoare sau apărătoare în faţa gresivităţii străinului sunt extrase din anecdotica tradiţiei. Astfel, î legenda mănăstirii Sinişna din ţinutul Someşului se arată că, pe la îijlocul secolului XVIII, "un călugăr de la această mănăstire a rimit o pâine otrăvită de la o **doamnă unguroaică ce ura preoţii călugării români** (s.n.). întâmplarea a făcut ca, din pâinea trăvită, să mănânce mai întâi un copilaş al acestei doamne, care

iun in chinuri mari.

[4] *Ibidem,* p. 288.

Di". II. Puşcariu, *Documente pentru limbă şi istorie,* voi. II, Sibiu. 1897, 343.

' Gh. Mânzat, *op. cit.,* p. 590.

Vedeniile sau **viziunile** reprezintă un segment important în repertoriul miraculosului, tezaurizat de sensibilitatea religioasă a oamenilor. Există două tipuri de percepţie a viziunilor: **indirectă,** prin releul visurilor şi **directă.** Din primul tip, teofania este, în majoritatea cazurilor, centrată pe cultul icoanelor sau pe exemple care inspiră un act ctitorial. Astfel, la Nămăeşi (Argeş), în secolul XVIII, "legenda spune că Sfânta Fecioară Măria Ie-a apărut **în vis** (s.n.) unor ciobani ce-şi păstoreau turmele prin acele locuri, sfătuindu-i să sape sub stânca pe care dormeau; acolo vor găsi o icoană cu «adevăratul său chip». într-acel loc să ridice o biserică în cinstea Sa ..."° . Intr-o însemnare din 1816 din Câmpina se relatează: " ... în duminica lăsatului sec de brânză, **videre** [vedenie - n.n.] am văzut sâmbătă noaptea spre duminică cum că. mergând noaptea la biserică, m-au cuprins o spaimă de la vrăşmaşul sufletelor, că mi se părea în somn, în biserică fiind, şi aşa am căzut cu faţa la pământ, **înaintea icoanei Maicii Domnului** (s.n.) şi întru fierbinţeala sufletului fiind, am început cu lacrimi a grăi ...""°[8]. Această însemnare exprimă în mod complex mecanismul psihologic religios al construirii viziunilor. El se desfăşoară pe trei etape: prima etapă este **trăirea unei spaime** ("o spaimă de la vrăşmaşul sufletului"), ca îndemn la pocăinţă, ca urmare a unei acute conştientizări a păcatului; a doua etapă este salvarea din teamă sau ieşirea din teamă **prin rugăciune** sau gestica aferentă rugăciunii ("am căzut cu faţa la pământ înaintea icoanei Maicii Domnului"), icoana reprezentând intervenţia salvatoare a divinităţii; a treia etapă este momentul **pocăinţei,** constituit pe o stare de intensă trăire religioasă ("întru fierbinţeala sufletului

---

357 *Icoane făcătoare de minuni, ...* p. 44.

358 G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor, ...,* voi. **IV,** p. 619.

fiind"), care se desăvârşeşte prin catharsis ("am început cu lacrimi a grăi").

Al doilea tip de viziuni sau vedenii, percepute **direct,** dovedesc aceeaşi complexitate a trăirii religioase. într-o însemnare din 1847 din Sârbi (Maramureş) se arată: " ... după ce m-am trezit la 2 ceasuri după miezul nopţii, am văzut lumină cu tot feliil de podoabă, **strălucind ca raiul cel frumos** (s.n.), cu nespuse străluciri arzând. Oricum m-am şters la ochi şi **m-am trezit** (s.n.), tot mai multe chipuri de vederi luminoase mi s-au arătat în toate laturile ca ardere de foc. Mai mult ca un fartai de ceas a ţinut. Socoteam într-o formă că doar m-am învrednicit a trece la vecinica viaţă şi nu cu puţină spaimă aflându-mă. Scris-am eu, Boloş Fi lip, diacul de Sârbi."" Componentele viziunii se pot grupa în: viziunea raiului şi a fiinţelor extramundane, percepţia atemporalului, a vieţii veşnice, ca stare de graţie a celui care are viziunea şi, în cele din urmă, dominanta spaimei în trăirea religioasă. Viziunea se elaborează pe o traiectorie'ciclică: o primă etapă, de pornire de la starea de realitate **terestră** (menţionarea datei şi locului de început a vedeniei), a doua etapă este cea de trăire la nivel **extramundan,** iar cea de-a treia etapă este revenirea la starea **terestră,** prin sentimentul spaimei. Textul relatării este, de asemenea, o alternanţă între descrierea stării de graţie vizionară şi a celei de realitate terestră, între descrierea momentelor de luciditate ("m-am trezit la două ceasuri după miezul nopţii", "m-am şters la ochi şi m-am trezit", "nu cu puţină spaimă aflându-mă") şi a trăirii fantastice ("apariţii luminoase", "aureole", "cruci strălucitoare"). Toate aceste semne sau viziuni magnetizează şi pelerini sau vizitatori spre locul minunii şi, deopotrivă, generează un fenomen de contagiune populară, care, în multe cazuri, escaladează apartenenţele strict

---

[359] D. Pop, *Mărturii strămoşeşti,* Satu Mare, 1938, p. 76 - 77.

confesionale. în acest sens, se poate menţiona un exemplu de contagiune dinspre un mediu catolic spre cel ortodox. Astfel, într-o relatare a călătorului Bernardino Valentini din Perugia. este inserat un text din 1652, aparţinând preotului iortodox Mihalache din Târgu Trotuş: "O, părinte, mare este legea papistaşilor şi fericiţi acei care trăiesc în ea, căci eu am auzit pe mulţi oameni povestind că, în aceea biserică, a voastră, cu hramul sfinţilor Cosma şi Damian, apar obişnuit **semne şi minuni** (s.n.); iară eu, nu numai că nu credeam, dar chiar îi luam în râs pe cei care le povesteau şi îi certam, până când le-am văzut eu însumi **cu ochii mei** (s.n.); căci încă deunăzi, când m-am întors de la Putna, unde mă dusesem să cumpăr vin şi rămăsesem peste noapte în satul care se numeşte Kilibişte, aproape de acea biserică, cam în a şaptea veghe a nopţii, am ieşit din casă pentru nişte interese ale mele şi am văzut **o mare lumină, ca o faclă aprinsă** (s.n.) ocolind acea biserică şi am chemat oameni care stăteau în casă, care toţi au văzut-o ... această lumină după ce a înconjurat de multe ori biserica şi s-a ridicat în sus ... şi acolo a dispărut."[360]

O serie de vedenii sau viziuni sunt constate după primul război mondial (1914 - 1918). care au avut un impact deosebit în comunităţile creştine. Aceste vedenii pot fi plasate într-o perioadă conturată de **marea criză de conştiinţă religioasă,** provocată de tragediile primului război mondial, greu de premeditat de o lume în care cataclismul războiului de dimensiunile celui din 1914 - 1918 a împânzit realitatea morţii şi suferinţei în spaţiul planetar. Toate acestea au provocat zguduiri în planul trăirii religioase, în care pocăinţa şi conştiinţa păcatului au fertilizat apariţia vedeniilor **ca fenomene de recreştinare,** generate în sfera religiei extraecleziale. "Iluminaţii" sau "vizionarii" au început să populeze viaţa religioasă

---

360 *Călători străini...,* voi. V, p. 423.

comunităţilor cu un impact deosebit, adresând o puternică irovocare discursului oficial religios. Perioada interbelică a scos la uprafaţă o serie de vizionari precum: loan Popa Gheorghe din "uca (Argeş) în 1920, Bănică Doleanu din Cassota (Buzău) în 928, Petrache Lupu din Maglavit în 1935, Vasilica Barbu din udor Vladimirescu (Tecuci) în 1937 etc.'[61]

Cel mai important caz ca audienţă şi mediatizare a fost **înomenul Maglavit,** în care viziunea transmisă de Petrache Lupu oartă mesajul de pocăinţă, de viaţă care să fie purtată după înoanele creştine. Viziunea lui Petrache Lupu exprimă un contact :ofanic cu Dumnezeu - Tatăl, "un moş bătrân cu barbă albă şi mgă", care "stă în aer sus, de la pământ cam două palme"'[62], înomenul vedeniei de la Maglavit poate fi analizat din trei direcţii: ;rsonalitatea lui Petrache Lupu, procesul de contagiune religioasă, >nsecinţele sau aspectele secundare fenomenului.

Petrache Lupu se înscrie, parţial, în performanţele pe care îbuie, din punct de vedere teologic[1]", să le aibă un vizionar. El se lă într-o anumită stare de umilinţă: '"era mut de 18 ani şi, fiind fan, slujea la un unchi'" , era cioban (profesiune predestinată blic a fi martoră la teofanii. exemplu păstorii martori la naşterea ântuitorului). Fenomenul de contagiune este de ample mensiuni, fiind angajate întreg spaţiul românesc şi toate tegoriile sociale, de la oameni simpli până la intelectuali. Esenţial

---

Cf. M. Urzică, *Minuni şi false minimi,* Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, isim.

Cf. G. Marinescu, *Lourdes şi Maglavit,* Ed. Universul, Bucureşti, 1936; Brătescu, *Destine bizare,* Ed. Forum. Bucureşti', 1990: C. Bărbulescu, *nuneu de la Maglavit după 55 de ani,* în "Revista de Etnografie şi clor", tom XXXVII, nr. 6. 1992.

M. Urzică, *op. cit.,* p. 111.

C. Bărbulescu, *op. cit.,* p. 572.

în procesul de contagiune este faptul că viziunile lui erau transmise şi reduplicate de masele de participanţi la predicile ciobanului: "pe când ciobanul Petre Lupu povesteşte mulţimii arătările avute. în spatele lui apar îngeri şi diferite chipuri luminoase, pe care mulţimea le vede tot aşa de bine şi distinct cum îl vede şi pe cioban ...'[O1]\ Acest fenomen s-a prelungit şi prin alte elemente, care completează scenariul viziunii: talismanele (pelerinii aduc diverse obiecte, care, în contact cu Petrache Lupu, dobândesc valoare de talisman), binecuvântările date pelerinilor, vindecările miraculoase, profeţiile vizionarului. Toate acestea exprimă gradul de împărtăşire sau coparticipare a comunităţii la minunea de la Maglavit. Evenimentul de Ia Maglavit a fost asumat ca temă şi în folclorul religios, astfel încât, în 1940, este publicat "Colindul popular al Maglavitului":

"'Colo, colo-n Răsărit,
Colo-n şesul înflorit,
Pe râtul lui Maglavit,
Ciobănaş cu oi trecea
Şi din fluieraş doinea.
Dumnezeu i s-arăta
Şi-n lume că-l trimitea
Tuturor ca să-l vestească,
De rău să se pocăiască'"[6].

Se poate, de asemenea, opera şi o lectură simbolico - mitică a fenomenului Maglavit: pietrele de la locul revelaţiilor lui Petrache Lupu, ca expresie a unei hierofanii, zborul magic (ciobanului i se cere să părăsească lumea terestră şi să se înalţe împreună cu divinitatea, deci un transfer în plan ontologic), "transferul

---

Ibidem. p. 572.
M. Urzică, *op. cit.,* pp. 177 - 230.

personajelor istorice în personaje exemplare, adică în arhetipuri, şi al evenimentelor în categorii mitice" etc.

Superstiţiile, eresurile, practicile păgâne sunt alte componente ale manifestărilor de la liziera sentimentului religios. Discursul oficial al bisericii s-a manifestat, aşa cum am arătat, cu consecvenţă pentru reprimarea acestor manifestări. Repudiate din lormele vieţii creştine, ele sunt, în permanenţă, reiterate în iteratura de edificare moral - creştină sau în legislaţia canonică, ca fenomene negative supuse penalităţii şi anatemei. Astfel, într-un niscelaneu din sec. XVIII, este inclusă o "Pravilă de cei ce cred în ;adină şi în fiară"[368].

Vizitaţiunile canonice ale episcopilor sau circularele piscopale sunt tot atâtea prilejuri de a radiografia şi, în egală lăsură, de a cenzura manifestările necanonice. Cu predilecţie, în scolul al XVIII - lea, se constată dinspre un raţionalism onfesional o resurgenţă - la graniţa dintre medieval şi modern - a fensivei asupra fenomenelor de la liziera religiei oficiale, fapt ce u exclude, aşa cum s-a arătat mai sus, plasarea acestor acţiuni în jrata lungă a clericalizării manifestărilor religioase. în 1767,)iscopul Atanasie Rednic, în vizită canonică în părţile Năsăudului, mstată că, la Sângeorgiu, "numărul familiilor trece de 300, între ire domnesc obiceiurile rele: descântice şi «mores contra sexum aeceptum»", iar, la Hordău, "oamenii au obiceiuri rele - -mores perverşi»" .

Obiceiul "închinătorilor la idoli" sau al practicilor totemice nt, de asemenea, radiografiate şi cenzurate în circularele

---

C. Bărbulescu, *op. cit.,* p. 576.
I. Bianu, *op. cit.,* p. 304.
Z. Pâclişanu, *Vechi vizitaţiuni canonice în Ardealul veacului alXVIII** , în "Cultura creştină", XVI, nr. 1, 1936, p. 24 - 25.

episcopale. Astfel, la 4 iunie 1799, episcopul Iosif Şacabent din Vârşeţ trimite o circulară în care se condamnă astfel de practici: "Din trimisele mie înştiinţări, cu adevărat am înţeles că întru oarecare locuri ale eparhiei mele, cei de Dumnezeu mântuitoare, unui creştin ori, mai ales, babele cele bătrâne, neşte obnicite [special - n.n.] zile şi sărbători de la obiceiu cel bătrân al **închinătorilor de idoli** (s.n.) ţin, pentru **urşi, lupi, şoareci, furnici** (s.n.) şi pentru oarecari **cai ai lui Santoader** (s.n.), ca să nu le faci vreun rău şi pagubă, aşa şi pentru piatră [grindină - n.n.] şi pentru alte vremuri de Dumnezeu orânduite, ca pre şi de dânsele să-i ferească"[370]. Credinţa în aceste animale, cu ritualul însoţitor, avea rolul de a feri oamenii de duhurile rele. Credinţele în vampiri, strigoi sau moroni au intrat în preocupările atât ale forurilor ecleziastice, cât şi ale celor laice. Astfel, asupra unui sat, Babşa din Banat, la 1725, este "aruncată excomunicarea" de către episcopul ortodox, pentru că practicau cultul în vampiri (exhumau cadavrele socotite a fi vampiri şi le străpungeau cu fierul roşu în zona inimii)[371].

Practicile păgâne se derulează pentru mult timp în paralel cu ritualul oficial al bisericii, aceasta din urmă intervenind în nenumărate rânduri pentru a le opri şi condamna. în 1820, într-o circulară a episcopiei de Vârşeţ, adresată satului grăniceresc Marga, se arată: " ... nu de mult, în locul milităresc Marga, cu ştirea parohului de acolo, într-o duminică, înaintea a toatei obştii, un mort

---

A. Stănculescu - Barda, *Document inedit din sec. al XVIII - lea privitor la cultul unor animale şi insecte în Banat,* în "Noi, Tracii", XVIII, nr. 180, 1989, p. 20.

M. Duma, *Cultura populară şi spiritul iluminist. Vampiri şi administraţie în Banatul sec. XVIII,* în "Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Historia", nr. 1 - 2, 1995, p. 112 - 113.

în mormânt s-au dezgropat iarăşi, în ziua cei următoare alt trup, cu care din **credinţă deşartă** (s.n.) au păşit ca ... moroni ..."[3 2]. în acelaşi an, consistoriul episcopal cerea preoţilor: "să vă trudiţi prin încredinţările şi învăţăturile voastre până la sfârşit a le scoate, arătând oamenilor către **credinţa deşartă plecaţi** (s.n.) cum că trupul cel mort, omenesc lui Dumnezeu până la sfârşitul lumii aceştia, întru viaţă nu se mai întoarce, nici spre lucrurile cele vii vreo putere nu au, dar mai puţin vreo nenorocire sau moartea le pot pricinui şi cum că pentru aceea a-i îngropa şi liniştea lor cea vecinică a le strica ... încă şi oranduielile lui Dumnezeu împotrivă stă"[373]. De altfel, practica înţepării pământului gropii sau a inimii mortului cu un cui înroşit existau şi la mijlocul deceniului al cincilea al secolului nostru, în zona Banatului

Practicile şi credinţele de extracţie populară, necanonice au fost în permanenţă subtextuale ritualului religios gestionat de biserică. Astfel, la 1899, în protopopiatul Agnita din eparhia Sibiului, se constată că apar încă "sărbători populare" în unele sate, care, după ce prăznuiesc ziua Sf. Arhangheli, Mihail şi Gavril, sărbătoresc ziua "Arhanghelului cel Surd"[37] .

Descântecele, ca practici magice, completează repertoriul de sensibilitate şi credinţe de la marginea sentimentului religios. Un exemplu semnificativ privind coexistenţa dintre magic şi creştin, de interferenţă dintre "biserică şi medicină, pe de o parte şi magie şi folclor, pe de altă parte""[76] este conţinutul unui miscelaneu din sec.

---

[372] *Ibidem,p.* 118.

[)73] [174] *Ibidem,p.*

119. *Ibidem.*

'" Mitropolia Ortodoxă Sibiu, Arhiva Consistoriului, Protopopiatul Venita, 1899.

Fr. Rapp, *op. cit.,* p. 120.

XVIII, intitulat "Reţete medicale şi descântece": în prima parte a miscelaneului se află "Pentru colică răţătă", "Răţătă pentru lisindirie", iar, în partea a doua, "Dăscântăce dă mursecătură de rug" şi "Descântec dă şarpe"[377]. în egală măsură, acest miscelaneu relevă o "lume în schimbare", în care tradiţia (descântecele) este asociată modernităţii (reţete medicale).

Blestemul sau anatema sunt manifestări care, în majoritatea cazurilor, se înscriu în sfera religiei populare extraecleziale. Emiterea blestemului în spaţiul eclezial ("cărţi de blestem", "cărţi de afurisenie") se face ţinând cont de anumite împrejurări sau competenţe stabilite de legislaţia bisericească sau canonică[378]. Maledicţiunea a avut, însă, un impact deosebit în sensibilitatea religioasă a oamenilor. Blestemul înfricoşează şi este folosit pentru a soluţiona nemulţumirile sau prejudiciile aduse unei persoane sau unei comunităţi. A blestema contravine, în general, normelor iertării şi iubirii creştine. Repertoriul blestemelor oficiale promulgate de biserică este foarte variat, de la cărţile de blestem, care au ca obiect fixarea unui drept de proprietate, până la cele mai diverse abateri de la normele creştine (ex. "Carte de blestem împotriva celor care fac lux", Iaşi, 1781[379] şi "Carte de blestem", Iaşi, 1829, dată de V. Costachi, Mitropolitul Moldovei, Meletie, episcopul Romanului, Sofronie, episcopul Huşilor, este îndreptată împotriva celor care "înjură de lege, cruce, suflet, pricistanie" etc).

---

[377] G. Ştrempel, *op. cit.,* p. 547.

Cf. Gh. Ciuhandu, *Cărţi de afurisenie sau de blestem,* în "Revista Teologică", XVII, nr. 22, 1927 şi A. Catrina, *Cărţile de afurisenie sau blestem folosite în trecutul bisericii noastre,* în "Studii Teologice", S. II, XVIII, nr. 9- 10, 1965.

B. R. V., voi. IV, p. 94, reprodusă în D. Z. Furnică, *Din istoria comerţului la români,* Bucureşti, 1908 şi D. Russo, *Din corespondenţa doamnei Ana Racoviţă,* Bucureşti, 1911.

Un exemplu de blestem care a circulat în mediile religioase lopulare, înfricoşător prin sentinţele sale, este cel aflat într-un manuscris inedit de la sfârşitul sec. XVIII şi începutul sec. XIX din iălişte (Maramureş), intitulat **"BJestemuri asupra celui inovat"[380].** Cauza blestemului este comportamentul necreştin, •everenţios al aceluia căruia îi este adresat: "Pentru că n-ai ascultat laşul Domnului Dumnezeului tău, ca să păzeşti poruncile lui şi îdreptările lui câte ţi-au poruncit ţie". **Sintaxa blestemului** este rticulată de anatema adresată asupra vinovatului propriu - zis, supra familiei sale şi asupra proprietăţii. **Cel vinovat** este lestemat cu boală: "Să te bată pre tine Domnul ... cu lingoare şi cu iguri şi cu arsură şi cu vânt stricăciune şi cu galbenare şi să te aneascâ pre tine până ce te vor pierde"; "bată-te Dumnezeu cu ină egipteneascâ la şezut şi cu râie sălbatecă şi cu usturime să nu poţi vindeca ... Bată-te Dumnezeu cu besmeticire şi cu orbire şi l ieşire din minte ...". Deci, cel blestemat este destinat tuturor fiilor fizice şi psihice existente. Totul culmineazâ cu condamnarea :lui blestemat la o existenţă insuportabilă, la o viaţă supusă aximei suferinţe: "Să fie ceriul care le este deasupra capului tău ; aramă şi pământul care este supt tine de fer".

Blestemul asupra familiei este destinat atât soţiei, cât şi •piilor: "Muiere să ai şi un alt bărbat să ţi-o ţie pre ea"; "Prunci :i naşte şi nu vor fi ai tăi, că vor merge în robie" sau "Şi cu sila să ia de la tine şi să nu se înapoie ţie pruncii tăi, să se deie altui am"; "Să fie morţii voştri mâncare păsărilor cerului şi fiarelor mântului".

Asupra casei şi proprietăţilor este proferat următorul îstem: "Blestemate să fie ... rodurile pământului tău şi blestemate fie dobitoacele tale, blestemat fii tu când vei intra înăuntru şi

---

Arhiva Institutului de Lingvistică Cluj, Mss. 66.

când vei ieşi din casa ta afară" sau "Rodurile pământului tău şi toate ostenelile tale să Ie mănânce neamul care tu nu-1 ştii ...". **Vocabularul** specific imprecaţiei este constituit din termeni ce transpun răul, distrugerea, boala, moartea şi care configurează un mesaj terifiant: blestem, blestemat, foamete, praf, lingoare, friguri, stricăciune, gălbinare, pulbere, besmeticire, râie sălbatică, orbire, rană, năpăstuit, jefuit, asuprit, păliciune, vrăşmăşie, goliciune, lipsă de toate, jug de fier, a zdrobi, a pierde, a strica, a mânca lăcustele, a sfârşi, a necăji etc.

Conţinutul blestemului nu se aseamănă cu "Rugăciunile, adică blestemele Marelui Vasilie către cei ce pătimesc de la diavol şi la toată neputinţă"[381]. Textul blestemului a fost parţial inspirat de pasaje cu conţinut anatemizator din Biblie: Leviticul 26, 16, Ieremia 26, 6, Ieremia 34, 20, Amos 4, 9, Mica 6, 14 etc.

Blestemul rămâne la marginea vieţii religioase exemplare. Textul prezentat mai sus consacră într-o expresie înfricoşătoare o mentalitate în care ura şi răzbunarea subzistă în straturile profunde ale gândirii şi comportamentului uman, ce rămân, încă, o **cetate parţial cucerită** de acţiunea moralizatoare şi modelatoare a bisericii.

Sentimentul religios, consecinţa cunoaşterii şi educaţiei creştine, s-a dezvoltat pe o stare de religiozitate, inerentă omului, între secolele XVII - XX, sentimentul religios la români cunoaşte diverse forme şi nuanţe de exprimare, însă, în datele lui esenţiale, el se înscrie în durata lungă a istoriei. Istoria unui astfel de sentiment reconstituie trecutul viu şi autentic al omului, nu mai mult, însă, **religios** ieri decât azi sau decât mâine.

---

381 Cf. *Molitvelnic,* Bucureşti, 1811.

BIBLIOGRAFIE

AGA V., *Simbolica biblică şi creştină,* Timişoara, 1935.

AIGRAIN R., *L 'hagiografie, ses sources, ses methodes, son histoire,* Paris, 1953.

ALEXICI Gh., *Pagini din trecut. Cum s-a propeveduit Unirea în părţile bihorene,* Sibiiu, 1903.

ANTOHI S., *Utopica. Studiu asupra imaginarului social,* Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.

ARIES Ph. şi DUBY G.(coord.), *Istoria vieţii private,* voi. I, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1991.

ARIES Ph., *Culture orale et culture ecrite,* în *Le Christianisme populaire. Le dossier de l'histoire,* Le Centurion, Paris, 1976.

ARIES Ph., *L 'homme devant la mort,* voi. I - II, Paris, 1977.

AUGE M., *Religie şi antropologie,* Ed. Jurnalului literar, Bucureşti, 1995.

BALDOVIN A. arhim., *Viaţa şi nevoinţele D. Calinic,* Bucureşti, 1893.

BARBU D., *Timpul şi privirea în civilizaţia românească a secolului al XVIII- lea,* Ed. Antet, Bucureşti, 1996.

BARBU V., *"Sic moriemur": discourse upon death on Welachie during the Ancien Regime,* în "Revue Roumaine d'Histoire", nr. 1 -2/1994.

BAUMANN M., *Le didactique du catechisme des adolescentes,* Neuchâtel, 1993.

BĂBUŢ G., *Sfinţi români cu moaşte,* Ed. Pelerinul Român, Oradea, 1991.

BĂCĂNARU I. şi IACOB G., *Ghidul schiturilor, mănăstirilor şi aşezămintelor monahale cu moaşte şi icoane făcătoare de minuni,* Ed. Fund. Anastasia, Bucureşti, 1995.

BĂCESCU M. C, *Păsările în nomenclatura şi viaţa poporului român,* Bucureşti, 1961.

BĂLAN I., *Pateric românesc,* Galaţi, 1980.

17. BĂLAN Ioan dr., *Un martir al credinţei noastre. Preotul David din Voila,* în "Cultura creştină", XVI, nr. 2, 1936.
18. BĂLAN Ioan dr., *Un sinod diecezan necunoscut de sub Rednik,* în "Cultura creştină", XVI, nr. 5, 1936.
19. BĂRBULESCU C, *Minunea de la Maglavit după 55 ani,* în "Revista de Etnografie şi Folclor", Tom XXXVII, nr. 6, 1992.
20. BEJU N. şi HITCHINS K., *Biserica ortodoxă română în sec. XVIII. Conscripţii statistice,* Urbana - Sibiu, 1991.
21. BERNEA E., *Cadre ale gândirii populare,* Bucureşti, 1985.
22. BERNEA E., *Civilizaţia românească sătească,* Bucureşti, 1944.
23. BIANCHI E., *Cuvânt şi rugăciune,* Ed. Deisis, Sibiu, 1996.
24. BIANU I.,*Catalogul manuscriptelor româneşti,* tom. I, Bucureşti, 1907.
25. BIANU I., HODOŞ N., SIMONESCU D., *Bibliografia românească veche 1508 -1830,* voi. I - IV, Bucureşti, 1903 - 1944.
26. *Biblia sau Sfânta Scriptură,* Ed. Societatea Biblică, f. 1., 1973.
27. BICHIGEAN G., *Cărţi acre,* Lugoj, f.a.
28. BIROU V., *Crucile de piatră din cimitirul Ticvanul Mare,* în "Mitropolia Banatului", XV, nr. 1 - 3, 1965.
29. BISOC P. A., *Viaţa Marelui Făcător de minuni, Sfântul Anton de Padua,* Săbăuani, 1931.
30. BISTRIŢEANUL Irineu, Episcop vicar, *Icoana de la Nicula,* Nicula, 1994.
31. BISTRIŢEANUL Irineu, *Monahismul, chivotul neamului românesc,* Ed. Omni scop, *Craiova, 1995.*
32. BLANCHARD J., *Les Entrees royales. Pouvoir et representation du pouvoir a la fin de Moyen Âge,* în "Litterature", Larousse, mai 1983.
33. BOJOR V. dr., *Maica Domnului de la Sf Mănăstire din Nicula,* Gherla, 1930.
34. BOJOR V. dr., *Roma şi mănăstirile româneşti unite de la Nicula, Bicsad, Moisei şi Strâmbu,* Gherla, 1929.
35. BOLOGA L., *Psihologia vieţii religioase,* Cluj, 1930.

36. BOLOGA V. şi DIMA L., *A propos de quelques patrons de maladies et de certaines saintes guerisseurs de la religion greco - orientale,* extras din "Communique Knnol par Medecins", Marş, 1934.
37. BOLOGA V., *Saint Haralamb invoque contre la peste en Roumanie,* în "Aesculap", XX, Paris, f.a.
38. BOLOVAN S., *Aspecte ale ciclului vieţii familiale în satul românesc din nord - vestul Transilvaniei la mijlocul sec. al XIX - lea,* în Sabin Manuilă, *Istorie şi demografie,* Ed. Fundaţia Culturală Română, Cluj - Napoca, 1995.
39. BON G. Le, *Opiniile şi credinţele,* Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1995.
40. BORELLA J., *Criza simbolismului religios,* Ed. Institutului European, Iaşi, 1995.
41. BOULARD F., *La religion populaire dans le debat de la pastorale contemporaine,* în *La religion populaire,* Ed. Beauchesne, Paris, 1976.
XI. BRANIŞTE E., *Despre cinstirea sfinţilor în biserica ortodoxă. Studiu istorico - liturgic,* în "Ortodoxia", XXXII, nr. 1, 1980. 13.
BRAS G. Le, *L 'Eglise et le village,* Ed. Flammarion, Paris, 1976. *\4.*
BRAS G. Le, *Reflexions sur Ies differences entre sociologie scientifique et sociologie pastorale,* în "Archives de sociologie des religions", nr. 8, Paris, 1959. f5. BRĂILOIU C, *Bocete din Oaş,* în "Grai şi suflet", voi. VII,
Bucureşti, 1937.
\6. BRĂTESCU G., *Destine bizare,* Ed. Forum, Bucureşti, 1990. *\1.*
BREAZU I., *Versuri populare în manuscrise ardelene vechi,* în "Anuarul Arhivei de Folklor", voi. V, Bucureşti, 1939.
8. BRIA I., *Starea de rugăciune,* în "Ortodoxia", XXXV, nr. 4, 1983.
9. BROWN P., *Cultul sfinţilor,* Ed. Amarcord, Timişoara, 1995.
0. BULAT T. G,, *Diate olteneşti,* în "Arhivele Olteniei", an II, nr. 5, 1923.

51. BUTURĂ V., *Enciclopedia de etnobotanică românească,* Bucureşti, 1979.
52. BUTURĂ V., *Enciclopedia de etnobotanică românească. Credinţe şi obiceiuri despre plante,* voi. II, Paris, 1988.
53. BUZILĂ Şt, *O cerere în căsătorie dela 1847,* în "Arhiva Someşană", nr. 19, 1936.
54. *Carte de rugăciuni,* Timişoara, 1995.
55. CARTOJAN N., *Cărţile populare în literatura românească,* voi. I - II, Bucureşti, 1974.
56. CARTOJAN N., *Istoria literaturii române vechi,* Bucureşti, 1980.
57. CASELLI Domenico, *Cum au fost Bucureştii odinioară,* Ed. Silex, 1994.
58. *Câteva clipe trăite în faţa Prea Sfintei Inimi a lui lisus,* Beiuş, 1945.
59. *Călători străini despre Ţările Române,* voi. V, Bucureşti, 1973.
60. CĂRTĂRESCU M., *Orbitor. Aripa stângă.* Bucureşti, Ed. Humanitas, 1996.
61. CÂNDEA V., *Melchisedec Ştefănescu şi Alexandru Odobescu. O contribuţie necunoscută de mariologie românească,* în "Anuarul Institutului de Istorie A. D. Xenopol", XXX, Iaşi, 1993.
62. *Câteva clipe trăite în faţa Preasfintei Inimi a lui lisus,* Beiuş, 1945.
63. CATRINA A., *Cărţile de afurisenie sau blestem folosite în trecutul bisericii noastre,* în "Studii Teologice", S. II, XVIII, nr. 9 - 10, 1965.
64. *Ceaslov,* Râmnic, 1767.
65. *Ceaslov,* Sibiu, 1790.
66. *Cele douăsprezece vineri mari de peste an,* Editura Lumina, Oradea, f.a.
67. CERTEAU M. de, *La formalite des pratiques. Du systeme religieux ă l 'ethique des Lumieres,* în *L 'ecriture de l 'histoire,* 1975.
68. CHAUNU P., *Au coeur religieux de l'Histoire,* Paris, 1986.

69. CHAUNU P., *Civilizaţia Europei în secolul Luminilor,* voi. I - II, Bucureşti, 1986.
70. CHAUNU P., *Le memoire et le sacre,* Paris, 1978.
71. CHIHAIA P., *Din cetăţile de scaun ale Ţării Romane,* Bucureşti, 1974.
72. CHIHAIA P., *L'immortalite el decomposition dans l'art du Moyen Âge,* Madrid, 1988.
73. *Chipul Mântuitorului. Talismanul,* Editura Lumina, Oradea, f.a.
74. CHOPARD - FROESCHLE M. H,, *Une defmition de la religion populaire ă travers des visites pastorales d 'Ancien Regime,* în *La religionpopulaire,* Paris, Ed. C. N. R. S., 1979.
75. CHRETIENE J. L., HENRI M., MARION J. L., RJCOUER P., *Fenomenologie şi teologie,* Ed. Polirom, Iaşi, 1996.
76. CIOBOTEA D., *Timpul şi valoarea lui pentru mântuire,* în "Ortodoxia", XXIX, nr. 2, 1977.
77. CIOPRAGA C, *Literatura română între 1900 şi 1918,* Ed. Junimea, Iaşi, 1970.
78. CIUHANDU Gh., *Călugării Visarion şi Sofronie,* Sibiu, 1932.
79. CIUHANDU Gh., *Cărţi de afurisenie sau de blestem,* în "Revista Teologică", XVII, nr. 22, 1927.
80. COMŞA Gh. Gr., *Istoria predicii la români,* Bucureşti, 1921.
81. COMŞA N., *Manuscrisele româneşti din Biblioteca Centrală de la Blaj,* Blaj, 1944.
82. COMAN M., *Bestiarul mitologic românesc,* Ed. Fundaţia Culturală Română, Bucureşti, 1996.
83. CONSTANTIN M., *Crucile de la Salcia,* în "Datini", nr. 1, aprilie, Bucureşti, 1993.
84. CONSTANTINESCU R., *O veche predică transilvăneană despre cinstirea sfintelor icoane,* în "Mitropolia Banatului", XXVIII, nr. 7-9, 1978.
85. CORFUS I., *Cronica meşteşugarului loan Dobrescu (1802 - 1830),* în "Studii şi articole de istorie", VIII, 1966.
86. CORFUS I., *însemnări de demult,* Ed. Junimea, Iaşi, 1975.

87. CORNEANU Nicolae, Mitropolit, *Introducere,* Ia Ioan Scărarul, *Scara raiului,* Ed. Amarcord, Timişoara, 1994.
88. CORNIŢESCU E., *Sensul rugăciunii după Vechiul Testament,* în "Ortodoxia", XXXV. nr. 3/1983.
89. COSTACHI V., *Vieţile sfinţilor din luna lui decembrie,* Neamţ, 1811.
90. *Crestomaţie de literatură română veche,* coord. 1. C. Chiţimia, Stela Toma, voi. II, Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1984.
91. *Cronicari munteni,* voi. I - II, Bucureşti, 1961.
92. *Cronicele române,* Ed. de M. Kogălniceanu, tom III, Bucureşti, 1872.
93. CUCIUC C, *Introducere în sociologia religiilor,* Ed. Gnosis, Bucureşti, 1995.
94. DA VID P. I., *Cuviosul Paisie cel Mare, un desăvârşit monah,* Bucureşti, 1975.
95. DESGEORGES L'abbe, *De l'oraison,* Lyon, 1861.
96. DIACONESCU Ilie G. pr., *Reliefuri şi inscripţii pe cruci de piatrăfeudale în nord - vestul Ungrovlahiei,* în "Glasul Bisericii", XXVIII, nr. 7-8, 1969.
97. DICULESCU VI., *Viaţa cotidiană a Ţării Româneşti în documente 1800 -1848,* Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1970.
98. DIMA E., BULUTĂ Gh., CEAUŞU S., *Cartea românească veche în bibliotecile documentare ale Arhivelor Statului,* Bucureşti, 1985.
99. DIONISIATUL Teoclit, *Dialoguri la Athos,* voi. II, Ed. Deisis, Alba Iulia, 1994.
100. *Documenta Romaniae Historica, B. Ţara Românească,* voi. XXV, Bucureşti, 1985.
101. DOSOFTEI, *Vieţile sfinţilor,* voi. IV, f. 152, în Dosoftei, *Opere,* voi. I, Ed. N. A. Ursu, Bucureşti, 1978.
102. DRAGOŞ G. M, *Cărţile sfinte,* în "însemnări ieşene", 3/1938, voi. VI.
103. DRAGOMIR S., *Istoria Dezrobirii Religioase a românilor din Ardeal în sec. XVIII,* voi. I, Sibiu, 1920.

104. DRĂGANUN., *Toponimie şi istorie,* Cluj, 1928.
105. DRĂGOTESCU M., *Drumuri la mănăstiri moldave,* Ed. Abeona, Bucureşti, 1992.
106. DRÂGULIN Gh. I., *Iubite-voi, Doamne,* Ed. AH, Bucureşti, 1995.
107. DUBOIS Dom. J., LEMAÎTRE J. L., *Sources et me'thodes de l'hagiographie medievale,* Paris, 1993.
108. DUDAŞ FI., *Manuscrisele româneşti din Bihor,* Oradea, 1986.
109. DUDAŞ FI., *Memoria vechilor cărţi româneşti,* Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Oradiei, Oradea, 1990.
110. DUICĂ G. Bogdan, *Călugărul Visarion Sărai,* Caransebeş, 1896.
111. DULGĂU B., *Sigiliile instituţiilor sătmărene din sec. XVI - XIX, Teza* de doctorat, Cluj - Napoca, 1997.
112. DUMA M., *Cultura populară şi spiritul iluminist. Vampiri şi administraţie în Banatul sec. XVIII,* în "Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Historia", nr. 1 - 2, 1995.
113. DUMA Zoe, *Antologie de poezie religioasă,* Ed. Episcopiei Ortodoxe Alba Iulia, 1995.
114. DUMOUTET E., *Le deşir de voir l'hostie et Ies origines de la devotion de Saint - Sacrament,* Paris, 1926.
115. DUPRONT Al., *Du Sacre. Croisades et pelerinages. Images et langages,* Ed. Gallimard, Paris, 1987.
16. DURĂ I., *Le presence de reliques de Saint Michel le Confesseur, Metropolite des Synaides dans Ies pays roumaines,* în "Revue d'Etudes Sud - Est Europeennes", XXIV, nr. 1 - 2, 1996.
17. DURĂ N., *Crucea în lumina tradiţiei dogmatice, canonice şi liturgice,* în "Ortodoxia", XXXIV, 1982, nr. 2.
18. DURĂ N., *Pravila rugăciunii în lumina tradiţiei liturgice şi canonice a bisericii ortodoxe,* în "Ortodoxia", *nr.* 3, 1983.
19. DURKEIM E., *Les formes elementaires de la vie religieuse,* Paris, 1912.
20. *DIJJU* Al., *Pour une histoire de la devotion sud - est europe'enne. Contributions recentes,* în "Revue des Etudes Sud - Est Europeennes", XXIX, nr. 3 - 4, 1991.

121. ERBICEANU C, *Notiţe istorice extrase din "Vieţile Sfinţilor" a lui Dosoftei,* în "Biserica Ortodoxă Română", nr. 9, 1887.
122. EVDOCHIMOV P., *Arta icoanei, o teologie a frumuseţii,* Bucureşti, 1993.
123. EVDOCHIMOV P., *L 'artde l'icâne,* Paris, 1972.
124. EVDOCHIMOV P., *Rugăciunea în biserica de Răsărit,* Ed. Polirom, Iaşi, 1996.
125. FECIORU D. pr., *Teologia icoanelor la Sfântul loan Damaschin,* în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 1, 1982.
126. *FELEA l\.V.,Paisie şipaisianismul, Cluj,* 1940.
127. FIRCA I., *Elemente folclorice de ritual în Banat,* în "Mitropolia Banatului", XIX, nr. 7 - 9, 1969.
128. FLORESCU G. D., *Alaiul înmormântării lui Alexandru N. Şuţu Voievod-1821,* Bucureşti, 1932.
129. FRUNDESCU D., *Dicţionaru topograficu şi statisticu alu României,* Bucureşti, 1872.
130. *Funeraliile Regelui Ferdinand I,* în "Universul", an XVI, nr. 171, din 26 iulie 1927.
131. FURNICĂ D. Z., *Din istoria comerţului la români,* Bucureşti, 1908.
132. FURTUNA D., *Ucenicii stareţului Paisie la Cernica şi Căldăruşani,* Bucureşti, 1971.
133. GABRIEL Ierodiacon, *Aducerea aminte de moarte,* în "Studii teologice", S. V, XLV, nr. 3 - 4, 1993.
134. GANE C, *Trecute vieţi de doamne şi domniţe,* voi. II, Iaşi, 1972,
135. GANEA 1. arhid. prof, *Despre sfintele icoane (Icoana ortodoxă),* în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 1, 1982.
136. GASTER M., *Chrestomaţie română,* voi. I, Leipzig, Bucureşti, 1891.
137. GASTER M., *Literatura populară română,* ed. II, Bucureşti, 1983.
138. GEROTA C, *înmormântarea la Romani şi la noi,* în "Arhivele Olteniei", nr. 2, 1923.
139. *GHERASMT., Dicţionar Aghiografic,* Bucureşti, 1898.

40. GHERMAN P., *Preafericitul Ieremia Valahul,* Ed. Dacia, Cluj, 1991.
41. GHINOIU I., *Vârstele timpului,* Ed. Ştiinţa, Chişinău, 1994.
42. GIUGLEA A., *Lămurirea calendarului,* Bucureşti, 1927.
43. GOICHOT E., *Henri Bremond, historien du sentiment religieux. Genese et strategie d"un entreprise litteraire,* Paris, 1982.
GOLIMAS A., *Un domnitor, o epocă,* Bucureşti, 1980.
GOMOIU V. şi PLĂTĂREANU V., *Le croix dans le folklore*
45. *medicale roumaine,* Brăila, 1938.
GRIGORAŞ Em., *Povestiri din cronografe.* Bucureşti, 1933.
HASDEU B. P., *Cuvente den bătrîni,* voi. I., Bucureşti, 1878.
HALLBAWCS M., *Les origines du sentiment religieux,* Paris, 1925.
HERMANN - MASCARD N., *Les reliques des saintes. Formation cutumiere d'un droit,* Paris, 1975.
Historia Thaumaturgae B. Virginis Mariae Claudiopolitanae,
Cluj, 1736.
HOLBAN M, *Incantations. Chants de Vie et de Mort,* Bucureşti, 1938.
HORIA Alexandru, *Vorbirea în şoaptă,* Ed. Anastasia, Bucureşti, 1995.
UU1ZINGA1., Amurgul Evului Mediu, Bucureşti, 1970.
Icoana plângătoare de la Blaj, 1764, Ed. coord. de Ioan Chindriş, Cluj, 1997.
Icoane făcătoare de minuni şi vindecători din România, Total Press, Bucureşti, 1997.
ILIESCU I., *Tot în hăţişul cărţilor, literă de început C (4),* în "Renaşterea bănăţeană", 1 august 1995.
IONESCU I., *Un portret al sfântului Ioan Românul de la*
Muntele Athos, în "Biserica Ortodoxă Română", nr. 7 - 8, 1981.
IONESCU R., *Lacrimi ca nişte izvoare,* în "Renaşterea", VIII,
Serie nouă, 1 (85), ian. 1997.
IORDAN I., *Toponimie românească,* Bucureşti, 1963.

160. IORGA N., *Cuvântări de înmormântare şi pomenire,* Vălenii de Munte, 1919.
161. IORGA N., *Inscripţii din Bisericile României,* Bucureşti, 1905.
162. IORGA N., *Istoria bisericii româneşti şi a vieţii religioase a românilor,* voi. II, Vălenii de Munte, 1909.
163. IORGA N., *O prigonire politică sub fanarioţi,* în "Analele Acad. Rom. Mem. Sect. Ist.", seria III, tom IV.
164. IORGA N., *Slujba lui Grigore Decapolitul,* în "Analele Acad. Rom.", Sect. Ist., ser. II, XXI (1899).
165. *INTRATEI., Barocul literar românesc,* Bucureşti, 1982.
166. IVIREANUL Antim, *Didahii,* Ed. C. Erbiceanu, voi. I, Bucureşti,

167. JAMES W., *L'experiences religieuses,* Paris, 1913.
168. JIRECEK C, *Das Christliche Element in der topographischen Nomenklatur der Balkanlânder,* Viena, 1893.
169. JIVI A., *însemnări despre biserici şi mănăstifi din Ţara Românească în jurnalul de călătorie al unui preot englez la 1794,* în "Biserica Ortodoxă Română", XCIX, nr. 7 - 8, 1981.
170. JULIA D., *Problemes de l'histoire religieuse,* în "Recherches de Science Religieuse" (58), nr. 4, oct. - dec. 1970.
171. KEMPIS Thomas a, *De urmare lui Hristos,* Blaj, 1812.
172. KLOCZOWSKI I., *Du Moyen Âge au Lumiere,* în *La Religion populaire,* Ed. C. N. R. S., Paris, 1979.
173. KOGĂLNICEANU M., *Cronicele României,* voi. III, Bucureşti, 1872.
174. KOMLOS I., RITSCHL Al., *Holidays Work Days and Standard of Living in the Habsburg Monarchy,* în "Journal of Interdisciplinary History", XXVI: I, 1995.
175. LADURIE E. Le Roy, *Geographie des hagyotoponymes en France,* în "Annales", E. S. C, t. XXXVIII, 1983.
176. LAPEDATU Al., *O procesiune religioasă în Bucureşti la 1765,* în idem, *Un mănunchi de cercetări istorice.* Bucureşti, 1915.
177. LEMAIRE H., *L'artdefaire oraison,* Paris, 1903.

178. LEMNY Şt., *Sensibilitate şi istorie în secolul XVIII,* Ed. Meridiane, Buc, 1990.
179. LEU V., *Banatul între arhaic şi modern. Mentalităţi în Veacul Luminilor,* Reşiţa, 1993.
180. LUPAŞ I., *îndrumări de ordin omiletic în prefeţele "Propovedaniilor" şi "Predicilor" lui Petru Maior,* în "Mitropolia Ardealului", II, nr. 5 - 8, 1957.
181. LUPAŞ I., *Istoria bisericească a românilor ardeleni,* ed. II, Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1995.
182. LUPAŞ I., *Istoria bisericească a românilor ardeleni,* Sibiu, 1918.
183. MACAVEIU V., *Prolegomena pentru o viitoare ediţie a Psaltirii româneşti,* I, în "Cultura creştină" (XVI), nr. 11 - 12/1936.
184. MACKEY James P., *Introduction,* în *Religious imagination,* Edinburgh University Press, 1986.
185. *Maica Domnului de la Nicula,* Gherla, 1930.
186. MANDROU R, *De la culture populaire aux XVII et XVIII siecles,* Ed. Stock, Paris, 1964.
187. MANGRA V., *Mitropolitul Sava Brancovici,* Arad, 1906.
188. MANSELLI R., *La Religion populaire en Moyen Age,* Montreal, Paris, 1975.
189. MARIAN S. FI., *înmormântarea la români,* Bucureşti, 1892.
190. MARIAN S. FI., *Insectele în limba, credinţele şi obiceiurile românilor,* Bucureşti, 1903.
191. MARIAN S. FI., *Păsările noastre şi legendele lor,* Bucureşti, 1931.
192. MARIAN S. FI., *Sărbătorile la români,* voi. II, Bucureşti, 1899.
193. MARIAN S. FI., *Sfântul Ioan cel Nou de la Suceava,* Bucureşti, 1895.
194. MARIAN S. FI., *Tradiţii poporane române din Bucovina,* Bucureşti, 1895.
195. MARINESCU G., *Lourdes şi Maglavit,* Ed. Universul, Bucureşti, 1936.

196. MARINO A., *Literatura sacră,* I, în "Revista de istorie şi Teorie Literară", XLIII, ian. - martie 1995.
197. MĂTASE C. preot, *Icoane de demult,* în "Convorbiri literare", LXVII, 1 ian. 1934.
198. MĂLINAŞ C, *Catalog de carte românească veche (1643 - 1830),* Oradea, 1993.
199. *Mângâierea creştinului,* Ediţia I, Oradea, 1905.
200. MÂNZAT G., *Vechile mănăstiri din ţinutul Someşului,* în "Cultura creştină", XVI, nr. 10/1936.
201. MEHEDINŢI S., *Creştinismul românesc,* Fundaţia "Anastasia", Bucureşti, 1991.
202. MELCHISEDEC ep., *Viaţa şi minunile cuvioasei Maicei noastre Paraschevei cei nouă şi istoricul sfintelor ei moaşte,* Bucureşti, 1989.
203. MICLE Veniamin arhim., *Cultul sfinţilor oglindit în predicile patristice,* în "Ortodoxia", XXXII, nr. 1, 1980.
204. MIHĂILESCU V., POPESCU I., PÂNZARU I., *Paysans de l'histoire,* Ed. Dar, Bucureşti, 1992.
205. MIRCEA Ioan pr. dr., *Idoli sau icoane sfinte?,* în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 1, 1982.
206. MOGA I., *Contribuţii privitoare la tipărirea cărţilor bisericeşti.* Sibiu, 1940.
207. MOLDOVAN I., *Cinstirea sfintelor moaşte în biserica ortodoxă,* în "Ortodoxia", XXXII, nr. 1, 1990.
208. MOLDOVAN I., *Noţiunea de iertare în soteriologia ortodoxă şi actualitatea ecumenică,* în "Studii teologice", XXXVI, nr. 2, 1974.
209. *Molitvelnic,* Bucureşti, 1811.
210. MORARIU T., *Inima lui Iisus,* în "Deşteptarea credinţei", Ed. Asociaţia Bisericii Române Unite, Dej, nr. 4, 1990.
211. MORARU M., VELCULESCU C, *Bibliografia analitică a literaturii române vechi,* voi. I, Bucureşti, 1976.
212. MOSORA E., HANGA D., *Catalogul cărţii vechi româneşti din colecţiileB.CU. "LucianBlaga",* Cluj, 1991.

213. MUCHEMBLED R., *Culturepopulaire et culture des e'lites dans la France moderne (XVe - XVIIIe siecles),* Flammarion, Paris, 1991.
214. *MUREŞANl.B., Mănăstiri din Banat,* Timişoara, 1976.
215. MUTHU M, *Cântecul lui Leonardo,* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1995.
216. MYST N. et RAMAEKERS A., *Confreries, pelerinages, processions et fetes dedie's ă Saint Hubert dans le Namurois,* în "Saint Hubert en Ardenne. Artes, histoire, folklore", tom III, 1992.
217. MYST N., *Les statues en plâtre de Saint Hubert produites par la Maison Generale,* în *Le culte de Saint Hubert en Namurois,* tom III, Bruxelles, 1992.
218. NICOARĂS. şi NICOARĂ T., *Mentalităţi colective şi imaginar social,* Presa Universitară Clujeană, Cluj - Napoca, 1996.
219. NICODIM (Patriarhul României), *Paisie,* ed. II, Neamţ, 1943.
220. NICODIM, Mitropolitul Moldovei, *Călăuza creştinului în biserică,* Ediţia a X - a, Neamţ, 1938.
221. NICODIM, Mitropolitul Moldovei, *Doi moşnegi la Ierusalim,* Ed. VI, Neamţ, 1938.
222. NICULESCU - VARONE G. T., *Folklor versificat din Moldova,* Bucureşti, 1936.
223. OURSEL R., *Pe'lerins du Moyen Âge. Les hommes, les chemins, les sanctuaires,* Fayard, Paris, 1978.
224. PANŢU Z. C, *Plantele cunoscute de poporul român,* Ed. II, Bucureşti, 1929.
225. PAQUIER J., *Le sentiment religieux,* Paris, 1926.
226. PAUL *}., Biserică şi cultură în Occident,* voi. I - II, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1996.
227. *Părintele Dumitru şi ţăranii,* în "Alfa şi Omega", Supliment de spiritualitate creştină, "Cotidianul", IV, nr. 10 (36), 20 oct. 1995.
228. PACLIŞANU Z., *Vechi vizitaţiuni canonice în Ardealul veacului al XVIII- lea,* în "Cultura Creştină", XVI, nr. 2, 1936.

229. *Pelerinajele dela Sântă Măria Mare,* în "Unirea", nr. 34, Blaj, 4 sep. 1909.
230. *Pelerinajul de la Mănăstirea Suceava,* în "Dimineaţa", an XXIX, (1933).
231. PELET L., *Le sentiment religieux et la religion,* Paris, 1935.
232. PETRAŞ I., *Ştiinţa morţii,* Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1995.
233. PIPPIDI A., *Vision de la mort et de Vau - dela dans Ies anciennes sources roumaines,* în "Revue Roumaine d'Histoire", XXIII, nr. 1 -2, 1994.
234. PLONGERON B.(sub dir.), *La religion populaire dans l 'Occident Chretien. Approches historiques,* Paris, 1976.
235. POP D., *Mărturii strămoşeşti,* Satu Mare, 1938.
236. POPA A. T., *Precizări privind panegiricul din 1639 al dascălului Toader din Feldru,* în *Ştefan Meteş la 85 de ani,* Cluj - Napoca, 1977.
237. POTRA G., *Două foi volante inedite din sec. XVIII referitoare la românii din Transilvania,* în "Biserica Ortodoxă Română", LXXXV, nr. 9- 10, 1967.
238. *Prier au Moyen Âge. Pratiques et experiences.* Sous la direction de Nicole Berion, Jacques Berlioz et Jean Langere, Ed. Brepols, 1991.
239. *Prohodul Maicii Domnului,* Baia Mare, 1991.
240. *Psalmii în traducerea lui Mihail Sadoveanu,* Ed. Saeculum, Bucureşti, 1992.
241. *Psaltirea,* Bucureşti, 1775.
242. PUŞCARIU dr. Ilarion, *Documente pentru limbă şi istorie,* Tom I, Sibiu, 1889.
243. PUŞCARIU II., *Documente pentru limbă şi istorie,* voi. II, Sibiu, 1897.
244. QUENIART J., *Cultures et societes iirbaines dans la France de l'Ouest au XVIII - eme siecle,* Klincksieck, Paris, 1978.
245. QUENOT M., *Icoana. Fereastră spre absolut,* Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993.

6. RÂDOSAV Doru, *Carte şi lectură în cadrul umanismului din Banat şi sudul Transilvaniei - sec. XVII,* în *Stat, societate, naţiune,* Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1982.
7. RADOSAV Doru, *Carte şi societate,* Fundaţia Culturală "Cele Trei Cr/şuri", Oradea, 1995.
8. RADOSAV Doru, CIUBOTĂ Viorel, *1918 în Sătmar,* Presa Universitară Clujeană, Cluj - Napoca, 1996.
9. RADOSAV Doru, *Copii - manuscrise ale Cazaniei lui Varlaam în nord - vestul Transilvaniei,* în "Studia Universitatis Babeş - Bolyai, Historia", nr. 2, 1980.

). RADOSAV Doru, *Manuscrise româneşti din sec. al XVIII - lea în părţile sătmărene,* în "Satu Mare. Studii şi comunicări", voi. V -VI, 1981 - 1982. . RADU M. D., *Icoanele în istoria artei bisericeşti şi a cultului creştin ortodox,* în "Studii teologice", XXVII, nr. 5 - 6, 1975. . RAPP Fr., *Reflexion sur la religion populaire au Moyen Âge,* în *La Religion populaire,* Ed. C. N. R. S., Paris, 1979. . RĂDUŢIU A., *Timp de lucru, timp de sărbători,* în *Civilizaţia medievală şi modernă românească,* Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1985. . RELI S., *Alaiul militar la Repatrierea moaştelor Sf. M. Mucenic Ioan cel Nou din Galiţia la Suceava în anul 1783,* Cernăuţi, 1937.

RELI S., *Viaţa religioasă şi morală românească în sec. XVIII - XIX după scriitori străini,* Cernăuţi, 1935.

RETEGAN S., *Prestigiul social şi edificiul de cult. Construcţii de biserici în satele româneşti ale Transilvaniei la mijlocul secolului al XIX - lea (1850 - 1880),* în *David Prodan. Puterea modelului,* Fundaţia Culturală Română, Cluj - Napoca, 1995.

RIBOT Th., *La psychologie des sentiments,* Librairie Felix Alean, Paris, 1930.

RICHE P., *Croyance et pratiques religieuses populaires pendant le Haut Moyen Age,* în *Le Christianisme populaire. Les dossiers*

de I'histoire, sub redacţia B. Plongeron şi R. Pannet, Le Centurion, Paris, 1976.
259. ROBEK A., *Les sources populaire de reveil naţionale en pays tcheque,* în "Acta Univ. Carolinae, Philos., Hist. - Tchecoslov.", Praga, 1973.
260. RONZEAUD P., *Peuple et representations sous la regne de Louis XIV,* Aix-en-Provence, 1988.
261. *Rugăciunea unei Regine,* în "Misionarul", nr. 7 - 8 , Chişinău, 1938.
262. RUSSO D., *Din corespondenţa doamnei Ana Racoviţă,* Bucureşti, 1911.
263. RUSSO D., *Elenismul în România,* Bucureşti, 1921.
264. RUSSO D,, *Studii bizantino-române,* Bucureşti, 1907.
265. RUSSO D., *Studii istorice greco-române,* voi. 1, Bucureşti, 1939.
266. *Sanctorum Parentium Nostrorum,* Blaj, 1768.
267. SCRIBAN *L, Literatura pioasă în limba românească,* în "Biserica Ortodoxă Română", nr. 3/1923.
268. SEVERINEANUL Damaschin, *Sensul Rugăciunii Domneşti,* în "Ortodoxia", XXXV, nr. 3, 1983.
269. *Sfântul losif cel Nou de la Partoş, ocrotitorul Banatului,* Ed. Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1994.
270. *Sfintele amintiri. Sinaxar,* Ed. Hyperion, Chişinău, 1992.
271. SIGALE P. A., *Les marcheurs de Dieu. Pelerinajes et pe Ier ins au Moyen Âge,* A. Colin, Paris, 1976.
272. SNOEK G. I., *Medieval Piety from Relies to Eucharist. A Process of Mutual Interact ion,* Ed. E. I. Brill, Leiden, New York, Koln, 1995.
273. SOBOUL A., *Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Revolution,* în "Archives de sociologie des religions", I, nr. 2, 1956.
274. SOLCAN S., *Registrul de botezuri al bisericii reformate din Făgăraş - sursă pentru demografia istorică a sec. XVII,* în "Hrisovul", voi. I, seria a doua, Bucureşti, 1995.
275. SPARKE M., *The Crums ofComfort,* London, 1628.

276. SPIDLIK T., *Monahismul şi religiozitatea populară în România,* în "Mitropolia Moldovei şi a Bucovinei", nr. 1 - 3, 1990.
277. STAN Al. I., *Rugăciunea în creştinism şi în alte mari religii,* în "Ortodoxia", XXXV, nr. 4, 1983.
278. STAN A., *Contributions a l 'etude des prenoms masculins dans la Valle'e de Sebeş (Alba),* în *Contributions onomastiques,* Bucharest, 1958.
279. STAN L., *Mirenii în biserică,* Sibiu, 1939.
280. STAN *h., Sfinţii români.* Sibiu, 1945.
281. STĂNCULESCU - BARDA A., *Document inedit din sec. al XVIII - lea privitor la cultul unor animale şi insecte în Banat,* în "Noi, Tracii", XVIII, nr. 180, 1989.
282. STĂNESCU D., *Cultul Maicii Domnului,* Bucureşti, 1924.
283. STĂNESCU D., *Minunile Maicii Domnului,* Bucureşti, 1925.
284. STĂNESCU D., *Viaţa şi minunile Sfintei Paraschiva: Ţara Românească este patria ei,* Bucureşti, 1938.
285. STĂNESCU D., *Viaţa religioasă la români şi influenţa ei asupra vieţii publice,* Bucureşti, 1906.
286. STĂNILOAE D. pr. prof., *Idolul ca chip al naturii divinizate şi Icoana ca fereastră spre transcendenţa dumnezeiască,* în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 1, 1982.
287. STĂNILOAE D., *Din istoria isihasmului în Ortodoxia Română,* în *Filocalia,* voi. VIII, Bucureşti, 1979.
288. STĂNILOAE D., *Pe marginea altei teme ecleziologice: euharistia,* în "Alfa şi Omega" (supliment "Cotidianul"), V, 12, 24 dec. 1996.
289. STĂNILOAE D., *Reflexii despre spiritualitatea poporului român,* Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1992.
290. STĂNILOAE D., *Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt,* Ed. Deisis, Sibiu, 1995.
291. STĂNILOAE D., *Sfânta cruce ca mijloc de sfinţire şi de binecuvântare şi ca prilej de închinare,* în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 2, 1982.

292. STĂNILOAE D., *Caracterul poporal şi cultural al Bisericii,* în "Telegraful Român", nr. 29/1942.
293. STOIAN M. I., *Dicţionar religios,* Ed. Garamond, Bucureşti, 1994.
294. SUCIU C, *Dicţionar istoric al localităţilor din Transilvania,* voi. I - II, Bucureşti, 1968.
295. SWANSON R. N., *Religion and devotion in Europe c. 1215 - c. 1515,* Cambridge University Press, 1995.
296. ŞESAN M., *Teologia ortodoxă în secolul al XVIII - lea,* în "Mitropolia Ardealului", XIII, nr. 4 - 6 /1968.
297. ŞINCAI Gh., *învăţătură firească spre surparea superstiţiilor norodului,* ed. D. Ghişe şi P. Teodor, Bucureşti, 1964.
298. ŞTEFĂNESCU I., *Viaţa Sfintei Parascheva cea Nouă de Matei al Mirelor,* în "Revista Istorică Română", voi. III, 1933.
299. ŞTEFAN Toaderl., *Viaţa mea,* Bucureşti, 1934.
300. ŞTREMPEL G., *Copişti de manuscrise româneşti până la 1800,* voi. I, Bucureşti, 1959.
301. ŞTREMPEL G, MOISIL FI., STOIANOVICI L., *Catalogul manuscriselor româneşti,* voi. IV, Bucureşti, 1967.
302. TĂTARU T. B., *Terminologia botanică creştină la poporul român. Studiu etnobotanic,* Ausburg, 1993.
303. TĂUTU Aloisie L. dr., *Ce sunt şi cum trebuiesc organizate Reuniunile Mariane,* Ed. a II - a, Oradea, 1929.
304. TELEGUŢ M., *Crucea ca element decorativ în arhitectura populară bănăţeană,* în "Mitropolia Banatului", XVII, nr. 7 - 9 , 1967.
305. TEODOR P., *Interferenţe iluministe europene,* Dacia, Cluj - Napoca, 1984.
306. TERZA M. C, *Viaţa Sfântului Anton de Padua,* Ed. Signata, Timişoara, 1995 .
307. *Testamentul Regelui FerdinandI,* Bucureşti, 1927.
308. TODEA A., *Cascada tinereţii,* Ed. Viaţa creştină, Cluj - Napoca, 1993.

309. TOMESCU N., *Calendarele româneşti (1733 - 1830),* Bucureşti, 1957.
310. TOUSSAERT J., *Le sentiment religieia en Flandre a la Fin du MoyenÂge,* Paris, 1963.
311. TURC C, *Câteva aspecte privind veneraţia Fecioarei Măria în lumea românească (sec. XVII - XIX),* în *Viaţă privată, mentalităţi colective şi imaginar social în Transilvania,* Oradea - Cluj, 1995 - 1996.
312. TURC C, *Interdicţia de înstrăinare a cărţii româneşti prin blesteme în secolele XVII - XVIII,* în "Caietele David Prodan", 1, nr. 1, 1994.
313. ŢEPELEA G., *Pentru o nouă istorie a literaturii şi culturii române vechi,* Ed. Tehnică, Bucureşti, 1994.
314. UNDERHILL E., *Mistica,* Ed. Apostrof, Cluj -Napoca, 1995.
315. URZICĂ M., *Minuni şi false minuni,* Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993.
316. VELCULESCU C, *Cărţi populare şi cultură românească,* Bucureşti, 1984.
317. VELCULESCU C, *între scriere şi oralitate.* Bucureşti, 1988.
318. VERŞESCU Gh., *Crucea în tradiţia poporului nostru,* în "Biserica Ortodoxă Română", XLIX, 1931.
319. VINEL J. A., *Lectio divina,* în *Vie consacrâe,* nr. 54, 1982.
320. VINTILESCU Petre, *Spovedanie şi duhovnicie,* Bucureşti, 1939.
321. *Visul şi Epistolia Maicii Domnului,* Editura Lumina, Oradea, f.a.
322. *Visul Maicii Domnului,* Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1994.
323. VLASIE M., *Drumul spre mănăstiri,* Ed. Uranus, Bucureşti, 1992.
324. VOICULESCU V., *Călătorie spre locul inimii,* Ed. Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1994.
325. VOICULESCU V., *Toiagul amintirilor,* Ed. Jurnalului Literar, Bucureşti, 1991.
326. VOILEANU M., *Icoane din viaţa bisericii. Anul 1804,* Sibiu, 1926.

327. VORONCA - NICULIŢĂ E., *Datinile şi credinţele poporului român,* Bucureşti, 1903.
328. VOVELLE M, *Les attitudes devant la Mort,* în "Annales E. S. C.",nr. 1/1976.
329. VULCĂNESCU R., *Mitologia română,* Bucureşti, 1985.
330. WARNOCK Mary, *Religious imagination,* în *Religious imagination,* Edinburgh University Press, 1986.
331. WHITE H. C, *English Devotional Literature 1600 - 1620,* University of Wisconsin Studies, Madison, 1931.
332. WILLIAMS W. P., *Popular religion in America,* Prentice - Hali, 1980.
333. WYLER A., *L'educateur au service de lafois - mission et visage du catechiste,* Ed. Le Centurion, Paris, 1978.
334. ZIZIOULAS I., *Fiinţa eclezială,* Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996.
335. ZOB A Ioan din Vinţ, *Sicriul de aur,* Ed. de Anton Goţia, Bucureşti, 1984.
336. ZUGRAV I., *Literatura pioasă,* în "Candela", LIII - LIV, 1942 - 1943, Cernăuţi, 1943.

CUPRINS

NTRODUCERE/5

. LITERATURA SENTIMENTULUI RELIGIOS /15

1. Pedagogia catehismului /18
2. Literatura pioasă / 31
3. Lectura religioasă / 58
4. Lectura religioasă modekmiscelaneul / 64
5. Cartea şi retorica sentimentului religios / 68

I. PIETATEA INDIVIDUALĂ / 79

1. Rugăciunea: "lex orandi, lex credendi" / 79
    a. Rugăciunea Domnului / 90
    b. Rugăciunea boierului / 94
    c. Rugăciunea călugărului / 97
    d. Rugăciunea ţăranului / 99
    e. Tipurile de rugăciune / 104
2. Practica sacramentelor /113
    a. Botezul /114
    b. Cununia /128
    c. împărtăşania /136

[I. MOARTEA CA PERCEPŢIE ŞI REPREZENTARE / **142**

1. Moartea "bună" /144
2. Moartea "rea" /146
3. "Hora mortis" /152
4. Meditaţia asupra morţii /155
5. Ritualul şi ceremonialul înmormântării /159

6. Retorica discursului funebru / 166

/. PIETATEA COLECTIVĂ / 195 16

1. Biserica şi comunitatea /196
2. Procesiuni, pelerinaje / 224
3. Cultul sfinţilor. Cultul moaştelor / 235
4. Cultul crucii. Cultul icoanei / 272
5. Hagiotoponimia / 294
6. Flora şi fauna în transmisia sensibilităţii religioase / 300
7. La liziera sentimentului religios: minuni, vedenii, eresuri, blesteme / 306

BIBLIOGRAFIE/326